Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften: Academica ...

Rudolf Hirzel

UNTERSUCHUNGEN

ZU

CICERO'S PHILOSOPHISCHEN SCHRIFTEN

VON

RUDOLF HIRZEL

III. THEIL

ACADEMICA PRIORA.

TUSCULANAE DISPUTATIONES

LEIPZIG

VERLAG VON S. HIRZEL

1883.

Inhalt.

I. Die verschiedenen Formen des Skepticismus.

I. Ursprung der Skepsis.

1. Ursprung der pyrrhonischen Skepsis.

Die beiden Formen, in denen der Skepticismus des Alterthums uns vorzüglich entgegentritt, sind der Pyrrhonismus und die akademische Skepsis. Beide Arten des Skepticismus sind weder als ebenbürtige Rivalen beständig neben einander hergegangen noch haben sie sich in der Weise abgelöst dass die Entwicklung der einen vollständig abgelaufen war ehe die andere einsetzte: vielmehr haben sie nach der Gunst der Zeiten öfter gewechselt und ist im geistigen Leben bald mehr die eine bald mehr die andere hervorgetreten.[1])

---

[1]) Die skeptische Richtung, welche Pyrrhon zuerst eingeschlagen hatte, war die ältere. Schon mit Pyrrhons Schüler Timon verschwindet dieselbe aber wieder von der Oberfläche der philosophischen Bewegung und räumt ihren Platz der akademischen Skepsis ein, die durch Timons Zeitgenossen Arkesilaos begründet worden war und theils durch ihn theils durch seine Nachfolger, namentlich Karneades, rasch zu Ansehen gelangte und zahlreiche Anhänger fand. Dem Pyrrhonismus scheint besonders Chrysipps scharfe Polemik verderblich geworden zu sein. Wenigstens darf man diess aus Cicero de fin. II 43 vermuthen: hic ipse (Erillus) jam pridem est rejectus; post enim Chrysippum non sane est disputatum. Zunächst freilich gelten diese Worte nur von Herillos. Da es indessen vorher auch von Ariston und Pyrrhon heisst „jam pridem contra eos desitum est disputari", und da beide um dieses Umstandes willen auch sonst mit Herillos zusammengestellt werden (Cicero de fin. II 35. V 23. Tuscul. V 85.

Das skeptische Bedürfniss der verschiedenen Zeiten konnte ebenso wohl durch die eine wie durch die andere befriedigt werden. Aber obgleich beide im wesentlichen dieselbe philosophische Richtung darstellen, so ist doch die Art wie sie sie darstellen bei beiden verschieden, und diese Verschiedenheit ist bemerkenswerth da sie auf den verschiedenen Ursprung beider Sekten zurückführt. Letzteres, dass beide Richtungen des Skepticismus, mögen sie in ihren Enden zusammentreffen, von anderen Anfängen ausgegangen sind, ist ein Umstand, der noch nicht, wie er es verdiente, beachtet

---

Acad. pr. 129 f. de off. I 6), so wird es wohl auch derselbe Gegner gewesen sein, dessen Angriffen alle drei erlegen sind. Es scheint daher schon Karneades, auf den die an den angeführten ciceronischen Stellen gegebene Eintheilung der Philosophien zurückgeht, den Pyrrhonismus als eine philosophische Richtung behandelt zu haben, die man nicht mehr zu berücksichtigen brauche. In Athen hörte die Schule, wie es scheint, auf zu existiren. Hierauf bezieht sich wohl die Nachricht, dass Timon keinen Nachfolger hatte (Diog. IX 115: *τούτου διάδοχος, ὡς μὲν Μηνόδοτός φησι, γέγονεν οὐδείς, ἀλλὰ διέλιπεν ἡ ἀγωγὴ ἕως αὐτὴν Πτολεμαῖος ὁ Κυρηναῖος ἀνεκτήσατο*). Denn Andere wussten allerdings Schüler Timons zu nennen, die die Verbindung in der Reihe der Schulhäupter zwischen ihm und Ptolemaios herstellten (Diog. nach den angeführten Worten: *ὡς δ' Ἱππόβοτός φησι καὶ Σωτίων, διήκουσαν αὐτοῦ Διοσκουρίδης Κύπριος καὶ Νικόλοχος Ῥόδιος καὶ Εὐφράνωρ Σελευκεὺς Πραΰλος τ' ἀπὸ Τρῳάδος — — — — Εὐφράνορος δὲ διήκουσεν Εὔβουλος Ἀλεξανδρεύς, οὗ Πτολεμαῖος*. Diese Reihe mit Zeller III^b 2, 1 und III^a 484, 1 für unvollständig zu halten ist kein Grund vorhanden sobald man nur die Zeit Ainesidems richtig bestimmt, vgl. Haas de philosophorum scepticorum successionibus S. 12 f. Wenn der letztere dagegen S. 11 und 23 Menodots Nachricht dahin erläutert, dass die pyrrhonische Schule nach Timon ihre Eigenthümlichkeit eingebüsst und von der akademischen sich nicht unterschieden habe, so lässt sich diess, wie schon Zeller III^a 483, 2^3 bemerkt hat, aus den Worten der Ueberlieferung nicht herauslesen. Ein Theil der Pyrrhoneer scheint nach Timons Tode Athen verlassen und sich nach Alexandrien gewandt

und anerkannt worden ist.[1]) Und doch sprechen überwiegende Gründe dafür, dass die pyrrhonische Skepsis ebenso an Demokrit angeknüpft hat wie die akademische an Sokrates.

Schon die äusseren Verhältnisse, unter denen Pyrrhon lebte, empfehlen diese Annahme, da die einzige zuverlässige Ueberlieferung des Alterthums ihn zu einem Schüler und Begleiter des Demokriteers Anaxarch macht;[2]) und hiermit steht das Zeugniss eines seiner Schüler, dass er besonders gern, öfter als auf irgend einen Andern sich auf Demokrit

---

zu haben. Hier setzte sich die Schule fort. Denn es ist doch sehr bemerkenswerth, dass Euphranors Schüler und Nachfolger Eubulos ein Alexandriner war, dass dessen Nachfolger Ptolemaios aus dem benachbarten Kyrene stammte (Diog. 115) und auch Ainesidem in Alexandria wirkte (Aristokles bei Euseb. praep. ev. XIV 18, 22). In Alexandrien bildete sich die Lehre im Stillen weiter bis auf den genannten Ainesidem der es verstand wieder die allgemeine Aufmerksamkeit auf sie zu lenken (Aristokles a. a. O.: *μηδενὸς δ' ἐπιστραφέντος αὐτῶν, ὡς εἰ μηδὲ ἐγένοντο τὸ παράπαν, ἐχθὲς καὶ πρώην ἐν Ἀλεξανδρείᾳ τῇ κατ' Αἴγυπτον Αἰνησίδημός τις ἀναζωπυρεῖν ἤρξατο τὸν ὕθλον τοῦτον*). In dieselbe Zeit fällt das Ende der akademischen Skepsis. Die Folge davon war, dass von nun an, in der philosophischen Bewegung der Kaiserzeit, der Skepticismus nur durch den Pyrrhonismus vertreten ist. Denn die einzige Ausnahme, die sich dagegen geltend machen lässt, die philosophische Stellung des Favorinus, kommt eben als einzige nicht in Betracht, zumal da sie problematischer Natur ist (Haas a. a. O. S. 81 ff. Zeller III^b 50 ff.).

[1]) Zeller III^a 479 f. leitet die pyrrhonische und akademische Skepsis im Wesentlichen von denselben Ursachen ab, indem er in beiden vornehmlich eine Reaction gegen die gesteigerte Entwicklung der dogmatischen Philosophien sieht, wie sie in der Lehre des Platon und Aristoteles, der Epikureer und Stoiker vorlag.

[2]) Diog. IX 61 (vgl. 63) beruft sich auf den mir sonst nicht bekannten Abderiten Askanios. Dass derjenige der so nachdrücklich den Zusammenhang der pyrrhonischen Lehre mit Anaxarch hervorhebt (*ἤκουσε — — — Ἀναξάρχου ξυνακολουθῶν πανταχοῦ — —. ὅθεν γενναιότατα δοκεῖ φιλοσοφῆσαι, τὸ τῆς ἀκαταληψίας καὶ ἐποχῆς*

berufen habe,[1]) in vollem Einklang. Derselbe Anschluss an Demokrit ergibt sich aber auch, wenn wir die Art und Weise seiner Skepsis etwas näher betrachten. Wäre Pyrrhon, wie diess Zellers Ansicht ist (479. 481), durch frühe Anregungen, die er von der elisch-megarischen Dialektik und der kynischen Lehre empfing, auf die Bahn des Skepticismus geführt worden, dann müsste auch seine Skepsis etwas vom Charakter jener Dialektik an sich tragen. Damit soll nicht gesagt sein, dass Pyrrhon nothwendig die einzelnen von Megarikern und Kynikern gebrauchten Argumente hätte wiederholen müssen; wohl aber ist es nothwendig, soll er anders etwas von ihnen gelernt haben, dass er ab und zu sich ihrer Methode bediente. Nun besteht aber die Eigenthümlichkeit dieser Methode darin die Widersprüche nachzuweisen, mit denen ge-

---

εἶδος εἰσαγαγών, ὡς Ἀσκάνιος ὁ Ἀβδηρίτης φησὶν κτλ. Diog. a. a. O.), ein Landsmann des letzteren war wird freilich kaum ein Zufall sein. Die ganze Nachricht für eine Erfindung des abderitischen Localpatriotismus zu halten haben wir darum noch kein Recht und um so weniger als die andere Nachricht die aus Pyrrhon einen Schüler des Megarikers Bryson macht unglaubwürdig ist (Zeller III[a] 481, 1). In der Reihe der von Diogenes behandelten Philosophen erscheint Pyrrhon nach Anaxarchos; als einen Schüler des letzteren bezeichnen ihn Eusebios praep. ev. XIV 18, 20 und Galen hist. phil. 3 (Diels Doxogr. S. 601). Vgl. dazu Numenios bei Euseb. XIV 6, 3.

[1]) Diog. IX 67: *ἀλλὰ καὶ Φίλων ὁ Ἀθηναῖος, γνώριμος αὐτοῦ γεγονώς, ἔλεγεν ὡς ἐμέμνητο μάλιστα μὲν Δημοκρίτου, εἶτα δὲ καὶ Ὁμήρου κτλ.* Hierher gehört es auch, dass Pyrrhons Schüler Timon zwar Demokrits in allen Ehren gedenkt (Diog. 40: *ὅν γε καὶ Τίμων τοῦτον ἐπαινέσας τὸν τρόπον ἔχει· „Οἷον Δημόκριτόν τε περίφρονα, ποιμένα μύθων, Ἀμφίνοον λεσχῆνα μετὰ πρώτοισιν ἀνέγνων*), die megarischen Skeptiker aber nicht minder heftig schmäht als die übrigen Philosophen (Diog. II 107: *διὰ ταῦτα δὲ καὶ περὶ αὐτοῦ* [Eukleides] *ταὐτά φησι Τίμων, προσπαρατρώγων καὶ τοὺς λοιποὺς Σωκρατικούς· „Ἀλλ' οὔ μοι τούτων φλεδόνων μέλει, οὐδὲ γὰρ ἄλλου Οὐδενός, οὐ Φαίδωνος* ὅστις γε** [Wachsmuth de Tim. S. 65], *οὐδ' ἐριδάντεω Εὐκλείδου, Μεγαρεῦσιν ὃς ἔμβαλε λύσσαν ἐρισμοῦ*“).

wisse aus der sinnlichen Erfahrung gezogene Begriffe wie namentlich der der Bewegung behaftet sind. Ein solches dialektisches Verfahren hat aber Pyrrhon allem Anschein nach nie eingeschlagen. Das dürfen wir daraus schliessen, dass in den zehn älteren Tropen der skeptischen Schule (Diog. 79 ff. Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I 36 ff.) sich keine Spur desselben findet; denn wenn auch die Sammlung und Ordnung derselben, wie sich von selber versteht, nicht von Pyrrhon herrührt, so wird doch in derselben auch keines der Argumente fehlen, deren jener sich wirklich bedient hatte. Die Argumente dieser älteren Tropen sind aber durchweg solche, die auf einen in den Erfahrungen selber hervortretenden Widerstreit hinweisen und nicht auf einer dialektischen Erörterung der Begriffe beruhen.[1]) Mehr Bedeutung als dem

[1]) Diese älteren Tropen sind folgende. Der erste weist auf die verschiedene Natur der Thiere und ihrer Sinnesorgane hin und erklärt hieraus dass sowohl die Thiere unter einander wie Thiere und Menschen von denselben Dingen verschiedene Eindrücke und Vorstellungen empfangen. Der zweite gründet sich auf Verschiedenheiten der Individualität, wie sie unter den Menschen selber stattfinden und theils auf die Körperbeschaffenheit theils auf den erwählten Beruf sich beziehen. Der dritte geht auf die Unterschiede der Sinnesorgane unter einander und überhaupt der Mittel der sinnlichen Wahrnehmung zurück und betont dass in jedem derselben das gleiche Ding in anderer Weise erscheint. Der vierte hebt hervor wie verschieden uns dieselben Dinge erscheinen je nach den Zuständen in denen wir uns zeitweilig befinden, ob wir krank oder gesund sind, schlafen oder wachen u. s. w. Der fünfte, der sich insbesondere gegen die moralischen Vorstellungen richtet, macht auf die Verschiedenheiten der Anschauung aufmerksam, die sich in der Verschiedenheit der Lebensweise, der Gesetze, der religiösen Ideen, der Sitten und der philosophischen Ueberzeugung kund geben. Während in den bisher erwähnten Tropen die Skepsis auf die Beschaffenheit des betrachtenden Subjects gegründet wird, leitet sie sich in den folgenden von der Beschaffenheit der in Betracht kommenden Objecte ab. Der sechste beruft sich darauf, dass alle Dinge nur mit anderen wie Luft

Vorgange der Kyniker und Megariker legt aber Zeller für die Entstehung des Skepticismus der kühnen Entwicklung der platonischen und aristotelischen Speculation bei sowie dem Hervortreten des stoischen und epikureischen Dogmatismus. Wäre diess der Ausgangspunkt der pyrrhonischen Skepsis gewesen, dann müsste es sich auch noch an den Gründen erkennen lassen mit denen dieselbe die Möglichkeit jeder Erkenntniss bestritt. Nun suchen die zehn Tropen der Aelteren vorzugsweise die Unzuverlässigkeit jeder aus den Sinnen abgeleiteten Erkenntniss zu erweisen: dadurch scheint also Zellers Behauptung bestätigt zu werden, dass die ungenügende Begründung des sensualistischen Dogmatismus der Stoiker und Epikureer die skeptische Dialektik herausgefordert habe. Da aber jede Berücksichtigung des nicht-sensualistischen Dogmatismus fehlt und kein Versuch gemacht wird die von Platon und Aristoteles benutzten Quellen der Erkenntniss abzuschneiden,[1]) so wird hierdurch Zellers Ansicht widerlegt. Und nicht einmal so viel kann zugegeben

---

Licht u.s.w. verbunden zur Erscheinung kommen, keins für sich allein, daher auch keins rein und unvermischt erfasst werden kann; der siebente auf die Verschiedenheit der Lage, des Orts, der Abstände von andern Dingen, wodurch dasselbe bald gross bald klein bald eckig bald rund u. s. w. erscheint. Dass die Natur eines Dinges sich verschieden äussert je nach der Quantität und Qualität, die es gerade hat, und deshalb nicht erkannt werden kann, sagt der achte Tropos. Der neunte beruft sich auf den verschiedenen Eindruck den das Gleiche macht wenn es immerwährend und gewöhnlich und wenn es selten und fremdartig ist; der zehnte darauf dass jedes Ding nur relativ, in Beziehung auf ein anderes erkannt wird.

[1]) Diesen Versuch machte erst Agrippa in seinen fünf neuen Tropen, deren Erläuterung bei Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I 170 folgendermaassen beginnt: *τὸ προτεθὲν ἤτοι αἰσθητόν ἐστιν ἢ νοητόν, ὁποῖον δ' ἂν ᾖ, διαπεφώνηται· οἱ μὲν γὰρ τὰ αἰσθητὰ μόνα φασὶν εἶναι ἀληθῆ οἱ δὲ μόνα τὰ νοητά, οἱ δὲ τινὰ μὲν αἰσθητὰ τινὰ δὲ νοητά·*

werden, dass die pyrrhonische Skepsis nur aus der Kritik der stoischen und epikureischen Lehre erwachsen sei. Denn allein auf die Widerlegung dieser beiden Philosophien einen allgemeinen Zweifel an jeder philosophischen Erkenntniss zu gründen war wenigstens in Pyrrhons Zeit nicht möglich. Es ist diess aber nicht der einzige Punkt, der die Richtigkeit von Zellers Ansicht vorausgesetzt auffallend bleibt. Man sollte nämlich meinen, dass, wenn Pyrrhons Skepticismus durch die Betrachtung der zeitgenössischen Philosophien hervorgerufen worden wäre, er vor allen Dingen auf die zwischen denselben hervortretende Meinungsverschiedenheit Gewicht legen würde. So verfuhren die akademischen Skeptiker[1]) und ebenso ein späterer Pyrrhoneer wie Agrippa, der an die Spitze seiner fünf neuen Tropen denjenigen stellte der auf die unter den Philosophen herrschende Verschiedenheit der Ansichten hinwies.[2]) In den zehn älteren Tropen dagegen wird zwar auch dieser Grund zu Gunsten des Skepticismus geltend gemacht aber durchaus nicht so dass ihm eine grössere Bedeutung beigelegt zu werden scheint als den übrigen: denn weder steht er zu Anfang der Reihe noch bildet er überhaupt einen Tropos für sich allein sondern wird nur anhangsweise erwähnt.[3]) Diese beiden Eigen-

[1]) Sext. Emp. adv. dogm. III 1: *εἰς ἀλλοτρίαν ὕλην ἐμβάντες* (*οἱ περὶ τὸν Κλειτόμαχον*) *καὶ ἐπὶ συγχωρήσει τῶν ἑτεροίως δογματιζομένων ποιούμενοι τοὺς λόγους ἀμέτρως ἐμήκυναν τὴν ἀντίῤῥησιν.*

[2]) Diog. 88: *οἱ δὲ περὶ Ἀγρίππαν τούτοις ἄλλους πέντε* (*τρόπους*) *προσεισάγουσι, τὸν τ' ἀπὸ τῆς διαφωνίας κτλ. ὁ μὲν οὖν ἀπὸ τῆς διαφωνίας ὃ ἂν προτεθῇ ζήτημα παρὰ τοῖς φιλοσόφοις ἢ τῇ συνηθείᾳ, πλείστης μάχης καὶ ταραχῆς πλῆρες ἀποδεικνύει.* Sext. Pyrrh. I 165.

[3]) Diog. 83: *πέμπτος ὁ παρὰ τὰς ἀγωγὰς καὶ τοὺς νόμους καὶ τὰς μυθικὰς πίστεις καὶ τὰς ἐθνικὰς συνθήκας καὶ δογματικὰς ὑπολήψεις.* Das Beispiel für eine solche Meinungsverschiedenheit ist: *καὶ οἱ μὲν προνοεῖσθαι* (*θεοὺς ἡγοῦνται*), *οἱ δ' οὔ* (Sext. Emp.

thümlichkeiten des älteren Pyrrhonismus, wie sie gegen die Ansicht sprechen wonach derselbe von der kynisch-megarischen Dialektik und aus der Betrachtung der zeitgenössischen

Pyrrh. I 151). Dass die Meinungsverschiedenheit der Philosophen an sich und allein noch kein Grund der Skepsis für die älteren Pyrrhoneer war sondern sie dieselbe zu diesem Zweck erst unter allgemeinere Gesichtspunkte stellten, zeigt sich besonders darin dass sie ihrer unter verschiedenen Tropen Erwähnung thun, dem zweiten (Sext. Emp. Pyrrh. I 85 ff.) und fünften (a. a. O. 151. Diog. a. a. O.). Ja es macht den Eindruck als ob sie überhaupt erst nachträglich unter die Gründe der Skepsis aufgenommen worden wäre. Denn weder der eine noch der andere Ort an dem sie genannt wird ist vollkommen für sie passend. Was den zweiten Tropos betrifft, so ist darin von den körperlichen und geistigen Idiosynkrasien der einzelnen Menschen die Rede. Dass mit den daher rührenden Verschiedenheiten die der philosophischen Ueberzeugung nicht ohne Weiteres zusammengeworfen werden kann, liegt auf der Hand. Das sahen auch die Skeptiker ein und hoben deshalb besonders die Verschiedenheit der ethischen Ansichten hervor (Sext. Pyrrh. I 85: *τὸ δὲ μέγιστον δεῖγμα τῆς κατὰ τὴν διάνοιαν τῶν ἀνθρώπων πολλῆς καὶ ἀπείρου διαφορᾶς ἡ διαφωνία τῶν παρὰ τοῖς δογματικοῖς λεγομένων περί τε τῶν ἄλλων καὶ περὶ τοῦ τίνα μὲν αἱρεῖσθαι προσήκει τίνα δὲ ἐκκλίνειν*): denn da diese wesentlich auf der verschiedenen Auffassung des Lebensziels beruht, so lässt sie sich allenfalls mit derjenigen vergleichen, die sich in der verschiedenen Wahl des Berufs kund gibt (Diog. 81: *καὶ ὁ μὲν ἰατρικῆς, ὁ δὲ γεωργίας, ἄλλος δὲ ἐμπορίας ὀρέγεται· καὶ ταῦτα οὓς μὲν βλάπτει οὓς δὲ ὠφελεῖ*). Aber auch diese Vergleichung ist nicht ganz zutreffend. Sie lässt nämlich ausser Acht dass die Verschiedenheit in der Wahl des Berufs von der Eigenthümlichkeit unserer Natur abhängen soll (der zweite Tropos wird von Diog. 80 bezeichnet als *ὁ παρὰ τὰς τῶν ἀνθρώπων φύσεις καὶ τὰς ἰδιοσυγκρισίας*) und insofern mit körperlichen Idiosynkrasien (wie die Demophons der im Schatten warm hatte, in der Sonne dagegen fror) verglichen werden kann, die philosophische Ueberzeugung aber, mag immerhin bei der Wahl derselben auch die individuelle Natur eine Rolle spielen (wovon indessen Sext. Pyrrh. I 87 f. nichts sagt), sich hauptsächlich auf Gründe stützt. Noch weniger aber an ihrer Stelle ist die Meinungsverschiedenheit der Philosophen im fünften Tropos.

Philosophie abgeleitet werden soll, bestätigen auf der andern Seite die Ueberlieferung die ihn an Demokrits Naturphilosophie anknüpft. Denn dass eine aus dieser Quelle fliessende Skepsis nicht auf dialektische Erörterungen ge-

---

Nachdem nämlich vorher von den unter den einzelnen Menschen bestehenden Verschiedenheiten die Rede war, geht die Absicht dieses Tropos offenbar dahin auf Verschiedenheiten der Meinung hinzuweisen, die zwischen ganzen Staaten Stämmen und Völkern stattfinden. (Bei Diog. 83 werden deshalb die Beispiele allein von Völkerschaften, den Persern Griechen Massageten u. s. w. entlehnt. Wenn Sext. Pyrrh. I 145. 150. 153. 155. 160 auch Einzelne als Beispiele anführt, so erweckt diess den Verdacht späterer Ergänzung, da diese Einzelnen Philosophen von verschiedener ethischer Richtung sind und als solche in den Bereich des zweiten Tropos gehörten.) Diese Verschiedenheiten treten hervor in der Lebensweise (*ἀγωγή*), in Gesetzen, religiösen Vorstellungen und Sitten (*ἐθνικαὶ συνθῆκαι* Diog. *ἔθη* Sext. a. a. O. 145). Sie sollen aber ausserdem hervortreten in den *δογματικαὶ ὑπολήψεις*. Als Beispiele derselben werden angeführt die Antworten auf die Fragen ob ein oder mehrere Principien anzunehmen sind, ob die Seele unsterblich ist und ob es eine Vorsehung gibt (Sext. 151). Offenbar ist diese Verschiedenheit eine ganz andere als die vorher genannten, da sie einen Unterschied einzelner Menschen und nicht ganzer Staaten und Völker betrifft, und einen anderen allgemeinen Gesichtspunkt, unter dem sie sich mit den genannten vereinigen liesse, vermag ich nicht zu entdecken. Es scheint daher nichts übrig zu bleiben als die Annahme, dass diese Verschiedenheit hier erst nachträglich hinzugefügt worden ist. Man hatte das Bedürfniss unter den Gründen der Skepsis auch den Streit der naturphilosophischen Lehren geltend zu machen. Im zweiten Tropos, in dem sich allenfalls die Ethik unterbringen liess, war dafür nicht der geeignete Platz. Besser schien sich der fünfte dafür zu eignen, in dem schon ein Kapitel der Naturphilosophie, das der religiösen Vorstellungen, Unterkunft gefunden hatte. Damit verband man also die Naturphilosophie: wobei man freilich das eigenthümliche Wesen des ganzen Tropos ausser Acht liess und nicht bedachte dass Staaten und Völker zwar nach religiösen Vorstellungen sich scheiden, aber nicht nach den Antworten die in ihnen auf die Probleme der Naturphilosophie gegeben werden.

gründet sein konnte, versteht sich von selber. Aber auch dass in einer Skepsis dieser Art der Meinungsstreit der Philosophen noch nicht dieselbe Rolle wie später spielt ist begreiflich. Wir müssen nur bedenken was Agrippa und seine Genossen unter dem Meinungsstreit verstanden den sie an die Spitze der skeptischen Argumente stellten: nicht den Streit über beliebige Lehren sondern denjenigen der die Grundlage aller Erkenntniss berührte und die Frage betraf ob die Wahrheit in den Sinneseindrücken gegeben sei oder durch das Denken gewonnen werde.[1]) Gerade über diesen Punkt bestand aber unter den vorsokratischen Naturphilosophen keine tiefer gehende Meinungsverschiedenheit: vielmehr blieben alle, so sehr sie gegen die sinnliche Wahrnehmung eifern mochten, doch thatsächlich von ihr abhängig,[2]) ganz abgesehen davon dass die Frage wie und wodurch wir etwas erkennen noch gar nicht bestimmt aufgestellt worden war und daher auch eine verschiedene Beantwortung derselben durch verschiedene Philosophen nicht so hervorgetreten wäre um den Anlass zu skeptischen Zweifeln geben zu können.[3]) Aber nicht bloss durch das was ihnen fehlt sondern auch durch das was sie enthalten erinnern die älteren Tropen an

---

[1]) Sext. Emp. Pyrrh. I 170: *ὅτι δὲ πᾶν τὸ ζητούμενον εἰς τούτους ἀνάγειν τοὺς τρόπους ἐνδέχεται, διὰ βραχέων ὑποδείξομεν οὕτως. τὸ προτεθὲν ἤτοι αἰσθητόν ἐστιν ἢ νοητόν, ὁποῖον δ' ἂν ᾖ διαπεφώνηται· οἱ μὲν γὰρ τὰ αἰσθητὰ μόνα φασὶν εἶναι ἀληθῆ, οἱ δὲ μόνα τὰ νοητά, οἱ δὲ τινὰ μὲν αἰσθητὰ τινὰ δὲ νοητά.*

[2]) Für die Eleaten, die Vertheidiger der Vernunfterkenntniss, ist in dieser Beziehung besonders charakteristisch was Aristoteles (Met. I 5 p. 986^b 18) von Xenophanes sagt: *εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν.*

[3]) Ebenso wenig konnte Demokrit nach dem Stande, den die Philosophie zu seiner Zeit einnahm, die Meinungsverschiedenheit der Philosophen über ein ethisches Problem berücksichtigen, deren Sextos Emp. Pyrrh. I 85 ff. gedenkt.

Demokrit, da die Skepsis beider sich im Wesentlichen beschränkt auf die Bestreitung der sinnlichen Wahrnehmung und des Anspruchs den diese erhebt das Wahre zu geben. Dass es ein Akt der Willkür ist, wenn wir unsere eigenen Empfindungen auf die Dinge ausser uns übertragen, sprechen am schärfsten die vier ersten Tropen aus. Dasselbe thut Demokrit in den von Sext. Emp. adv. dogm. I 135 angeführten Worten: *νόμῳ γλυκὺ καὶ νόμῳ πικρόν, νόμῳ θερμὸν νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χροιή.*[1]) Beide weisen um die Unzuverlässigkeit der Sinneseindrücke zu begründen auf die Verschiedenheit der Umstände hin, in denen sich sei es das wahrnehmende Subject sei es das wahrgenommene Object befindet. Von den pyrrhonischen Tropen kommen hierbei der vierte und siebente (nach Diogenes, nach Sextos ist es der fünfte) in Betracht, von Demokrit die bei Sext. a. a. O. 136 erhaltenen Worte: *ἡμεῖς δὲ τῷ μὲν ἐόντι οὐδὲν ἀτρεκὲς συνίεμεν, μεταπῖπτον δὲ κατά τε σώματος διαθιγὴν*[2]) *καὶ τῶν ἐπεισιόντων καὶ ἀντιστηριζόντων.* Auf die Verschiedenheit der menschlichen Bestrebungen berufen sich sowohl die Pyrrhoneer[3]) wie Demokrit,[4]) und zwar beide im Wesentlichen zu demselben

[1]) Auf diese Aeusserung berufen sich auch die Skeptiker bei Diog. 72. Vgl. auch Timons Verse bei Euseb. praep. ev. XIV 18, 15, in denen das verkehrte Treiben der Menschen abgeleitet wird *ἐκ παθέων δόξης τε καὶ εἰκαίης νομοθήκης.*

[2]) Denn so ist statt *διαθήκην* mit Mullach Democr. S. 262 zu schreiben.

[3]) Diog. 81: *καὶ ὁ μὲν ἰατρικῆς ὁ δὲ γεωργίας ἄλλος δ' ἐμπορίας ὀρέγεται· καὶ ταῦτα οὓς μὲν βλάπτει, οὓς δὲ ὠφελεῖ· ὅθεν ἐφεκτέον.* Sext. Pyrrh. I 86.

[4]) Demokrit im Briefe des Hippokrates (ed. Littré IX S. 364) sagt: *Τί δὲ τὸν ἐμόν, Ἱππόκρατες, ἐμέμψω γέλωτα; οὐ γὰρ αὐτός τις τῆς ἰδίης ἀνοίης, ἀλλ' ἄλλος ἄλλον καταγελᾷ, οἱ μὲν τῶν μεθυόντων, ὅταν αὐτοὶ δοκέωσι νήφειν, οἱ δὲ τῶν ἐρώντων, χαλεπωτέρην νοῦσον νοσεῦντες αὐτοί, οἱ δὲ τῶν πλεόντων, ἄλλοι δὲ τῶν περὶ γεωργίην*

Zwecke. Denn die Pyrrhoneer leiten daraus die Nothwendigkeit der *ἐποχή* ab; für Demokrit andererseits ist die Verschiedenheit der menschlichen Bestrebungen ein Zeichen ihrer Eitelkeit, auf die er die Forderung der *ἀταραξίη* gründet; auf diese aber läuft auch die skeptische *ἐποχή* hinaus.[1]) Dagegen scheinen die Pyrrhoneer, indem sie die Wesenlosigkeit der moralischen Begriffe behaupten und zum Beweise unter Anderem sich auf die Verschiedenheit der menschlichen Gesetze berufen,[2]) mit Demokrit nicht übereinzustimmen, der es nicht nur überhaupt nicht verschmäht hat sittliche Vorschriften zu geben sondern insbesondere auch die Unterwerfung unter die Gesetze predigt. Beides scheint vorauszusetzen, dass er die Moral, die menschliche und bürgerliche, für etwas mehr hielt als ein blosses Produkt menschlichen Meinens und Wollens.[3]) Dass dieser Schein aber trügt, dass man sittliche Vorschriften, noch dazu dieselben Vorschriften wie Demokrit geben, dass man auch Gehorsam gegen die Gesetze fordern und dabei doch alle Sittlichkeit und alle Gesetze für menschliches Machwerk erklären kann, beweisen eben die Pyrrhoneer. Denn das worin die einzelnen Vorschriften Demokrits zusammenlaufen, die Gemüthsruhe (*ἀταραξίη*) und Mässigung der Leidenschaften

---

ἀσχοληθέντων· οὐ συμφωνέουσι γὰρ οὔτε ταῖς τέχναις οὔτε τοῖς ἔργοις. In wie fern dieser Brief zur Kenntniss von Demokrits Ansichten benutzt werden darf, s. in meiner Abhandlung über Demokrits Schrift *περὶ εὐθυμίης* Hermes XIV 354 ff.

[1]) Diog. 107: *τέλος οἱ σκεπτικοί φασι τὴν ἐποχήν, ᾗ σκιᾶς τρόπον ἐπακολουθεῖ ἡ ἀταραξία, ὥς φασιν οἵ τε περὶ Τίμωνα καὶ Αἰνεσίδημον.* Sext. Pyrrh. I 29.

[2]) Im fünften Tropos nach Diogenes, im zehnten nach Sextos.

[3]) Das entgegenstehende Zeugniss des Epiphanios exp. fid. 1088 A, wonach Demokrit die Gesetze für eine schlechte Erfindung erklärt und gesagt habe, der Weise solle ihnen nicht gehorchen, kann als ein ganz unzuverlässiges nicht in Betracht kommen. Zeller I 833, 3.

forderten sie ebenfalls[1]) und verlangten nicht minder dass man sich den Gesetzen unterwerfen solle.[2]) Man wird daher die Möglichkeit nicht bestreiten können, dass auch Demokrit, wie energisch und streng er auch seine moralischen Lehren ausspricht, doch an die absolute Wahrheit und Geltung derselben nicht geglaubt hat. Und diese Möglichkeit wird zur Wahrscheinlichkeit, wenn wir bedenken dass Demokrit für das allein Wirkliche die Atome und das Leere erklärte: denn consequenter Weise musste er hiernach die moralischen Grundbegriffe des Guten und Bösen für subjective Vorstellungen und die verpflichtende Kraft, die wir ihnen beilegen, für einen blossen Schein halten.[3]) Wenn er trotzdem diese Welt des Scheins einer eingehenden Beachtung und ausführlichen Darstellung gewürdigt hat, so ist er darin nicht anders verfahren als Parmenides im zweiten Theile seines Gedichtes.

---

[1]) Dass die Pyrrhoneer auch die Mässigung der Leidenschaften forderten, sich nicht mit der Forderung der Leidenschaftslosigkeit begnügten, zeigt Sextos Pyrrh. I 30: *διὰ τοῦτο οὖν ἐν μὲν τοῖς δοξαστοῖς ἀταραξίαν τέλος εἶναί φαμεν τοῦ σκεπτικοῦ, ἐν δὲ τοῖς κατηναγκασμένοις μετριοπάθειαν.* Vgl. adv. dogm. V 150 ff. Schon 148 in den Worten *ἐν δὲ τοῖς κατ' αἴσθησιν καὶ ἀλόγοις κινήμασιν εἰκάζει* ist gewiss statt *εἰκάζει* herzustellen *μετριάζει*, wie Bekker vermuthet hat.

[2]) Sext. Pyrrh. I 17: *ἀκολουθοῦμεν γάρ τινι λόγῳ κατὰ τὸ φαινόμενον ὑποδεικνύντι ἡμῖν τὸ ζῆν πρὸς τὰ πάτρια ἔθη καὶ τοὺς νόμους καὶ τὰς ἀγωγὰς καὶ τὰ οἰκεῖα πάθη.* 231: *οἱ κατ' αὐτὴν (τὴν νέαν Ἀκαδημίαν) κοσμεῖσθαι λέγοντες ἄνδρες τῷ πιθανῷ προσχρῶνται κατὰ τὸν βίον, ἡμεῖς δὲ τοῖς νόμοις καὶ τοῖς ἔθεσι καὶ τοῖς φυσικοῖς πάθεσιν ἑπόμενοι βιοῦμεν ἀδοξάστως.* adv. dogm. V 166: *ἀναγκαζόμενος (ὁ σκεπτικός) ὑπὸ τυράννου τι τῶν ἀπηγορευμένων πράττειν, τῇ κατὰ τοὺς πατρίους νόμους καὶ τὰ ἔθη προλήψει τυχὸν τὸ μὲν ἑλεῖται τὸ δὲ φεύξεται.* Diog. 108: *καὶ αἱρούμεθά τι κατὰ τὴν συνήθειαν καὶ φεύγομεν καὶ νόμοις χρώμεθα.*

[3]) Er konnte nicht wie Heraklit (fr. 91 Byw.) sagen: *τρέφονται πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου.*

Dass aber Demokrit jene Consequenz wirklich gezogen hat, dass er die Gesetze des menschlichen Handelns nicht für solche hielt die die Natur dem Menschen sondern die dieser sich selber gegeben habe, davon glaube ich eine Spur noch in den theilweise schon angeführten Worten zu erkennen: *νόμῳ γλυκὺ καὶ νόμῳ πικρόν, νόμῳ θερμὸν νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χροιή· ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν.* Ich fürchte nicht mich einer falschen Auslegekunst schuldig zu machen,[1]) wenn ich behaupte dass, wer das Wort *νόμος* einmal in diesem Sinne gebraucht hat, damit immer nur den Begriff von etwas Conventionellem, von etwas dessen Geltung nur auf menschlicher Vereinbarung und Gewöhnung beruht, verbunden haben kann. So haben die Meinung Demokrits auch die Pyrrhoneer gefasst, wenn sie den Gegensatz zwischen Satzung (*νόμος*) und Wahrheit (*ἐτεή, ἀλήθεια*) über die engen Grenzen hinaus, die ihm in dem angeführten Fragment gezogen sind, auf das Gebiet der sittlichen Vorstellungen übertrugen und damit die Behauptung, Pyrrhon habe sich an den Demokriteer Anaxarchos angeschlossen, begründen wollten.[2]) — Und nicht bloss in der Skepsis auch in dem Ziel das sie derselben steckten gingen die Pyrrhoneer auf Demokrit zurück. Dieses Ziel war die *ἀταραξία.* Zeller hat freilich auch hierin eine Anlehnung an die Kyniker gesehen (S. 479, 2). Er beruft sich dafür auf solche Stellen, in denen Kyniker alle Dinge ausser der Tugend für gleichgiltig erklären und im Sinne

---

[1]) Ich bemerke diess wegen Zeller I 833, 3.

[2]) Diog. 61: *οὐδὲν γὰρ ἔφασκεν (Πύῤῥων) οὔτε καλὸν οὔτε αἰσχρὸν οὔτε δίκαιον οὔτ' ἄδικον· καὶ ὁμοίως ἐπὶ πάντων μηδὲν εἶναι τῇ ἀληθείᾳ, νόμῳ δὲ καὶ ἔθει πάντα τοὺς ἀνθρώπους πράττειν· οὐ γὰρ μᾶλλον τόδε ἢ τόδε εἶναι ἕκαστον.* Mehr an diese Worte als an das angeführte Fragment Demokrits erinnert in der Form Cicero Acad. post. 44: opinionibus et institutis omnia teneri, nihil veritati relinqui. Dieser Gedanke wird aber Demokrit zugeschrieben.

des Antisthenes die *ἀτυφία* als Lebensziel hingestellt wird. Es genügt aber nicht bei dieser Uebereinstimmung stehen zu bleiben, die nur das Allgemeine der Lebensauffassung betrifft, sondern es muss auch die bestimmtere Form die ihr gegeben ist und die Terminologie in der sie auftritt berücksichtigt werden. Dass die Kyniker ihr Lebensideal durch *ἀταραξία* bezeichnet hätten, ist mir wenigstens nicht bekannt und selbst wenn es einmal so genannt wurde so ist doch unendlich häufiger der Name *ἀπάθεια*. Auch auf das skeptische Ideal werden beide Namen angewandt, das Verhältniss derselben aber ist, was die Häufigkeit der Anwendung betrifft, hier gerade umgekehrt. Ja eine nähere Untersuchung wird kaum zu einem anderen Resultate führen als dass *ἀταραξία* die eigentliche und ursprüngliche Bezeichnung war und erst später und nur von Einzelnen dafür die von den Kynikern entlehnte *ἀπάθεια* eingeführt wurde.[1]) Dass aber

---

[1]) In die *ἀταραξία* hatte das Ziel der Skepsis schon Timon gesetzt nach Diog. 107 (S. 12, 1), ebenso Ainesidem. Darum ist auch bei Sextos Pyrrh. I 25 ff. nur von ihr und nie von der *ἀπάθεια* die Rede. Dass die *ἀταραξία* der Skeptiker von der kynischen *ἀπάθεια* oder Unempfindlichkeit wesentlich verschieden ist, zeigt deutlich Sext. Pyrrh. I 29, wo, nachdem an den Skeptiker die Forderung der *ἀταραξία* gestellt worden ist, hinzugefügt wird: *οὐ μὴν ἀόχλητον πάντῃ τὸν σκεπτικὸν εἶναι νομίζομεν, ἀλλ' ὀχλεῖσθαί φαμεν ὑπὸ τῶν κατηναγκασμένων· καὶ γὰρ ῥιγοῦν ποτε ὁμολογοῦμεν καὶ διψῆν καὶ τοιουτότροπά τινα πάσχειν. ἀλλὰ καὶ ἐν τούτοις οἱ μὲν ἰδιῶται δισσαῖς συνέχονται περιστάσεσιν, ὑπό τε τῶν παθῶν αὐτῶν καὶ οὐχ ἧττον ὑπὸ τοῦ τὰς περιστάσεις ταύτας κακὰς εἶναι φύσει δοκεῖν.* Dass gewisse Dinge *ὀχληρὰ* seien behaupteten die Stoiker und wollten eben dadurch ihre *ἀπάθεια* von der der Kyniker unterscheiden. Weder mit der stoischen noch mit der kynischen *ἀπάθεια* aber darf die skeptische verwechselt werden. Sonst könnte sie nicht mit der *μετριοπάθεια* verbunden werden, vgl. Sext. a. a. O. 30: *ἐν μὲν τοῖς δοξαστοῖς ἀταραξίαν τέλος εἶναί φαμεν τοῦ σκεπτικοῦ, ἐν δὲ τοῖς κατηναγκασμένοις μετριοπάθειαν.* adv. dogm. V 149 ff. (bes. 161 f. u.

Demokrit seinem Ideal den Namen der ἀταραξία gegeben

166, welche Stellen sich gegen Stoiker und Kyniker zu richten scheinen). Denn es käme diess, sobald unter der ἀταραξία die stoische oder kynische ἀπάθεια verstanden würde, einer contradictio in adjecto gleich. (Dass beides sich nicht vereinigen lässt, hat auch Zeller eingesehen III[a] 490; statt aber die ἀπάθεια aufzugeben nimmt er lieber an dass die Vorstellung der μετριοπάθεια erst der späteren Skepsis angehöre. Diess mag was den Namen betrifft richtig sein.) Nun könnte man sich freilich auf Sext. Pyrrh. III 235 berufen: ἐν μὲν τοῖς δοξαστοῖς ἀπαθὴς μένει (ὁ σκεπτικός), ἐν δὲ τοῖς κατηναγκασμένοις μετριοπαθεῖ. Diese Stelle ist aber darum nicht beweisend, weil hier ἀπαθὴς genauer bestimmt wird; denn der Zusatz ἐν τοῖς δοξαστοῖς deutet an, dass es nicht sowohl den leidenschaftslosen oder unempfindlichen als den bezeichnet der sich in seiner Meinung nicht irre machen lässt. Man kann daher aus dieser Stelle nicht schliessen, dass die Skeptiker um den Begriff der ἀταραξία auszudrücken sich gelegentlich auch des Wortes ἀπάθεια schlechthin, ohne nähere Bestimmung bedient hätten. Dass aber bisweilen das Ziel der pyrrhonischen Skepsis so bezeichnet wurde, lässt sich nicht leugnen. Wir lernen es aus Cicero Acad. pr. 130: huic (Aristoni) summum bonum est in his rebus (in mediis) neutram in partem moveri, quae ἀδιαφορία ab ipso dicitur; Pyrrho autem ea ne sentire quidem sapientem, quae ἀπάθεια nominatur. Dasselbe bestätigt Diog. 108, von dem wir aber gleichzeitig erfahren dass es nur Einige (τινές) waren die als Ziel der Skepsis die ἀπάθεια hinstellten. Wer diese „Einige" waren, können wir noch einigermaassen bestimmen. Timon und Ainesidem können es nicht gewesen sein, da, wie Diogenes kurz vorher bemerkt hat, ihrem Bericht zufolge das Ziel der Skepsis in der ἐποχὴ und der auf diese gegründeten ἀταραξία bestand. Es ist auch nicht wahrscheinlich, dass es Skeptiker waren, da sonst diese abweichende Richtung von Sextos Empeirikos wohl einmal erwähnt worden wäre (z. B. Pyrrh. I 30: διὰ τοῦτο οὖν ἐν μὲν τοῖς δοξαστοῖς ἀταραξίαν τέλος εἶναί φαμεν τοῦ σκεπτικοῦ, ἐν δὲ τοῖς κατηναγκασμένοις μετριοπάθειαν. τινὲς δὲ τῶν δοκίμων σκεπτικῶν προσέθηκαν τούτοις καὶ τὴν ἐν ταῖς ζητήσεσιν ἐποχήν). Es sind also wohl solche gemeint, die über die skeptische Schule berichtet hatten; diese Annahme wird auch durch die Ausdrucksweise des Diogenes (τινὲς δὲ καὶ τὴν ἀπάθειαν, ἄλλοι δὲ τὴν πρᾳότητα τέλος εἰπεῖν φασι τοὺς σκεπτικούς)

hatte, wird ausdrücklich überliefert und überdiess dadurch

---

nahe gelegt. Unter den Aelteren aber, die von der skeptischen Schule berichtet hatten, macht sich für uns besonders Antigonos von Karystos bemerklich, und beachtenswerth ist es dass seine Auffassung Pyrrhons von der Ainesidems sich nicht unwesentlich unterschied. Diogenes lässt ihn sagen (denn dem Zusammenhang nach gehört ihm wenigstens der Inhalt dieser Worte) 62: *ἀκόλουθος δ' ἦν* (Pyrrhon) *καὶ τῷ βίῳ, μηδὲν ἐκτρεπόμενος μηδὲ φυλαττόμενος, ἅπαντα ὑφιστάμενος, ἁμάξας, εἰ τύχοι, καὶ κρημνοὺς καὶ κύνας καὶ ὅλως μηδὲν ταῖς αἰσθήσεσιν ἐπιτρέπων. σώζεσθαι μέντοι, καθά φασιν οἱ περὶ τὸν Καρύστιον Ἀντίγονον, ὑπὸ τῶν γνωρίμων παρακολουθούντων.* Gegen diese Auffassung hatte sich Ainesidem erklärt wie das bei Diogenes Folgende zeigt: *Αἰνεσίδημος δέ φησι φιλοσοφεῖν μὲν αὐτὸν κατὰ τὸν τῆς ἐποχῆς λόγον, μὴ μέντοι γ' ἀπροοράτως ἕκαστα πράττειν.* Es ist dieselbe Auffassung, die auch noch in den weiteren Mittheilungen des Antigonos bei Diog. 63 hervortritt: *ἀεί τ' εἶναι ἐν τῷ αὐτῷ καταστήματι, ὥστ' εἰ καί τις αὐτὸν καταλίποι μεταξὺ λέγοντα, αὑτῷ διαπεραίνειν τὸν λόγον, καίτοι κεκινημένον ὄντα ἐν νεότητι. πολλάκις, φησί, καὶ ἀπεδήμει, μηδενὶ προειπών, καὶ συνεῤῥέμβετο οἷστισιν ἔτυχεν. καί ποτ' Ἀναξάρχου εἰς τέλμα ἐμπεσόντος παρῆλθεν οὐ βοηθήσας· τινῶν δ' αἰτιωμένων αὐτὸς Ἀνάξαρχος ἐπῄνει τὸ ἀδιάφορον καὶ ἄστοργον αὐτοῦ.* Der in diesen Zügen uns entgegentritt ist keineswegs der Weise nach dem Herzen Timons und Ainesidems, der sich vielmehr den herrschenden Anschauungen, Sitten und Gesetzen fügen sollte; der Pyrrhon des Antigonos ist gegen alle äusseren sinnlichen Eindrücke unempfindlich, das vollendete Muster eines *ἀπαθής*. Es findet also zwischen Ainesidem und Antigonos im Wesentlichen derselbe Unterschied statt wie zwischen Timon und Ainesidem einerseits und den Ungenannten, die das Ziel der Skepsis in der *ἀπάθεια* erblickten. Wir sind daher wohl berechtigt unter den „Einigen" an Antigonos oder doch an solche zu denken die in der Auffassung Pyrrhons mit ihm übereinstimmten. Das Verhalten Pyrrhons, wie es Antigonos schilderte, liess sich mit keinem besseren Namen als dem der *ἀπάθεια* bezeichnen; der Ausdruck ist also in diesem Falle vollkommen sachgemäss. Sonst liesse sich denken, dass ein der kynischen oder stoischen Schule angehöriger Berichterstatter, der es mit dem Wesen der *ἀταραξία* nicht zu genau nahm, dieselbe in die Sprache der eigenen Schule übersetzt und deshalb *ἀπάθεια* genannt

bestätigt dass denselben Namen auch die epikureische Schule

---

habe. Ich bemerke diess deshalb, weil in einer anderen auf Pyrrhon bezüglichen Darstellung dieser Fall wirklich eingetreten zu sein scheint. Bei Diogenes lesen wir nämlich 66 Folgendes: *εὐσεβῶς δὲ καὶ τῇ ἀδελφῇ συνεβίω μαίᾳ οὔσῃ, καθά φησιν Ἐρατοσθένης ἐν τῷ περὶ πλούτου καὶ πενίας, ὅτε καὶ αὐτὸς φέρων εἰς τὴν ἀγορὰν ἐπίπρασκεν ὀρνίθια, εἰ τύχοι, καὶ χοιρίδια, καὶ τὰ ἐπὶ τῆς οἰκίας ἐκάθαιρεν ἀδιαφόρως. λέγεται δὲ καὶ δέλφακα λούειν αὐτὸς ὑπ' ἀδιαφορίας. καὶ χολήσας τι ὑπὲρ τῆς ἀδελφῆς, Φιλίστα δ' ἐκαλεῖτο, πρὸς τὸν ἐπιλαβόμενον εἰπεῖν ὡς οὐκ ἐν γυναίῳ ἡ ἐπίδειξις τῆς ἀδιαφορίας.* Es ist auffallend dass um das Verhalten Pyrrhons zu bezeichnen hier der Name der *ἀδιαφορία* festgehalten wird; das Auffallende liegt darin, dass diese Bezeichnung constant gewählt wird und nicht bloss einmal unter anderen, wie diess auch 63 geschehen war, und wird noch dadurch verstärkt dass Cicero Acad. pr. 130 dieselbe gebraucht gerade um ein von dem Pyrrhons verschiedenes Verhalten als solches zu charakterisiren. Die Erklärung liegt darin dass die angeführten Worte auf Eratosthenes zurückgehen der wo nicht ein Anhänger doch ein Zuhörer Aristons war und daher leicht den Ausdruck *ἀδιαφορία* sich angeeignet haben konnte. (Vgl. II S. 45, 1.) Das Wort *ἀπάθεια* fanden wir zur Bezeichnung des skeptischen Ideals auch von Cicero a. a. O. angewandt. Aus der hinzugefügten Erläuterung (ea, nämlich die media, ne sentire quidem sapientem) sehen wir jetzt, dass diese Bezeichnungsweise auf Einen zurückgeht der in der Auffassung Pyrrhons mit Antigonos übereinstimmte. — Was nun die Zuverlässigkeit von Antigonos' Bericht betrifft, um auch darüber noch ein Wort zu sagen, so ist dieselbe in neuester Zeit sehr hoch gestellt worden. Wilamowitz Philol. Unters. IV S. 34 sagt: „wir sind berechtigt, alles was Antigonos erzählt, für historisch zu halten, cum grano salis natürlich bei Anekdoten, welche sich seiner eigenen zuverlässigen Erkundung zeitlich oder örtlich entziehen". Ein solches Maass von Glaubwürdigkeit kann ich Antigonos nicht zugestehen. Nicht bloss streift seine Darstellung Pyrrhons nahe an die Caricatur, sie forderte auch den Widerspruch Ainesidems heraus der doch was er über Pyrrhon berichtete nicht aus der Luft gegriffen haben wird. Schwerer als Ainesidems Zeugniss wiegt das Timons, der jedenfalls am besten über Pyrrhon unterrichtet sein musste. Dass aber Timon in der Auffassung des skeptischen Ideals mit Ainesidem auf einer

festgehalten hatte. Bei aller Uebereinstimmung besteht in-

Seite stand, dass er die *ἀπάθεια* keineswegs als solches gelten liess, haben wir bereits gesehen. Zur Bestätigung dient dass er in seinem Python sich rühmte (oder es von Pyrrhon rühmte, wenn nämlich, wie Zeller 489, 4 meint, zu *ἐκβεβηκέναι* in Gedanken *Πύῤῥωνα* zu ergänzen ist) nichts wider die gewöhnliche Sitte gethan zu haben (Diog. 105: *ὅθεν καὶ ὁ Τίμων ἐν τῷ Πύθωνί φησι μὴ ἐκβεβηκέναι τὴν συνήθειαν*). In Pyrrhon sah aber Timon das skeptische Ideal erfüllt (Aristokles bei Euseb. praep. ev. XIV 18, 4: *Τίμων τοῖς μὲν ἄλλοις λοιδορεῖται πᾶσι, Πύῤῥωνα δ' ὑμνεῖ μόνον*), und seine Darstellung desselben wird mit der Schilderung von Pyrrhons Leben um so weniger in Widerspruch getreten sein als sie wie es scheint in einer und derselben Schrift gegeben wurde (Diog. 67: *καὶ ὁ Τίμων δὲ διασαφεῖ τὴν διάθεσιν αὐτοῦ ἐν οἷς πρὸς Πύθωνα διέξεισιν*). Insofern nun Antigonos anderes über Pyrrhon berichtet als Timon ist er keineswegs glaubwürdig und vielleicht durch einen Autor wie den Peripatetiker Hieronymos (Diog. 112) getäuscht worden. Zu den von einander abweichenden Berichten beider gehört auch dass Antigonos den Pyrrhon in die Einsamkeit gehen und menschlichen Verkehr meiden lässt (Diog. 63: *ἐκπατεῖν τ' αὐτὸν καὶ ἐρημάζειν σπανίως ποτ' ἐπιφαινόμενον τοῖς οἴκοι*). Aehnliches wird zwar auch von Timon erzählt (Diog. 112: *ὁ δ' οὖν φιλόσοφος καὶ φιλόκηπος ἦν σφόδρα καὶ ἰδιοπράγμων, ὡς καὶ Ἀντίγονός φησι. λόγος γοῦν εἰπεῖν Ἱερώνυμον τὸν περιπατητικὸν ἐπ' αὐτοῦ „ὡς παρὰ τοῖς Σκύθαις καὶ οἱ φεύγοντες τοξεύουσι καὶ οἱ διώκοντες, οὕτω τῶν φιλοσόφων οἱ μὲν διώκοντες θηρῶσι τοὺς μαθητάς, οἱ δὲ φεύγοντες καθάπερ καὶ ὁ Τίμων"*; wenn dagegen 113 in den auf Timon bezüglichen Worten *σπουδάζων περὶ τὸ ἠρέμα ζῆν* Wilamowitz a. a. O. S. 43 herstellen will *ἐρημάζειν* statt *ἠρέμα ζῆν*, so übersieht er, dass der Zusammenhang nicht den Begriff des einsiedlerischen sondern den des ruhigen Lebens fordert). Er selber kann aber Pyrrhon nicht als einen Einsiedler geschildert haben, da er es gerade seinem Mitschüler Philon zum Vorwurf macht dass derselbe zurückgezogen von anderen Menschen für sich allein lebte und forschte, vgl. Diog. 69: *ὁ δὲ Φίλων τὰ πλεῖστα ἑαυτῷ διελέγετο· ὅθεν καὶ περὶ τούτου φησὶν οὕτως·*

ἢ τὸν ἀπ' ἀνθρώπων αὐτόσχολον αὐτολαλητὴν
οὐκ ἐμπαζόμενον δόξης ἐρίδων τε Φίλωνα

(der Text nach Wachsmuth de Tim. S. 72).

dessen ein wichtiger Unterschied zwischen Demokrit und den Pyrrhoneern: die Pyrrhoneer suchten die Wahrheit, Demokrit glaubte sie gefunden zu haben in der Erkenntniss dass die Atome und das Leere das allein Wirkliche in den Dingen seien.[1] Und dieser Unterschied hebt sich auch nicht in den Schülern Demokrits, in Metrodor und Anaxarchos, auf, die, wenn sie auch dem Skepticismus noch stärkeren Ausdruck gaben, doch keineswegs auf alle Erkenntniss verzichten wollten. Ist aber dadurch das Band zwischen Demokrit und Pyrrhon zerschnitten? Man wird diese Frage so lange nicht bejahen dürfen als man noch fortfährt Aristipp für einen Schüler des Sokrates zu halten: denn sowie Aristipp an sokratische Gedanken anknüpfte, diese aber zu Consequenzen entwickelte die das Wesen der sokratischen Ethik zerstörten, ebenso konnte auch Pyrrhon von skeptischen Aeusserungen Demokrits ausgehend zu Resultaten gelangen die mit dessen dogmatischer Grundanschauung in Widerspruch standen. Diese einseitige Auffassung der Lehre Demokrits musste dann noch befördert werden, wenn dieser vielleicht in einer Schrift seine dogmatische Grundüberzeugung ganz versteckt und nur den Skeptiker herausgekehrt hatte. Eine solche Schrift war aber, wie sich mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit sagen lässt, die Schrift *περὶ εὐθυμίης*. Einen Anlass sich in derselben über die Atomenlehre zu verbreiten hatte Demokrit durchaus nicht, und ob es passend war in einer Schrift, die einen ganz populären Charakter trägt, sich mit einer blossen Andeutung darüber zu begnügen überlasse ich Jedem selber zu entscheiden. Wahrscheinlich wird er also ganz davon geschwiegen haben. Andererseits konnte er durch den Gegenstand seiner Schrift sehr wohl dazu ge-

[1]) Dass auch die Skeptiker diesen Unterschied nicht verkannten, lehrt Sext. Pyrrh. I 213 ff. vgl. 147.

führt werden von der Unsicherheit des menschlichen Wissens zu reden und vor dem Streben danach zu warnen als vor etwas das der Seelenruhe nicht förderlich sei. Und wirklich predigt denn auch ein bei Stob. ecl. II 12 erhaltenes Fragment, dass man nicht begehren solle alles zu wissen damit man nicht die Erkenntniss von allem verliere.[1]) Dass aber Pyrrhon sich gerade an diese Schrift gehalten habe, sind wir darum berechtigt anzunehmen weil es Demokrits ethische Hauptschrift war, Pyrrhon aber vorzugsweise für die Ethik sich interessirte, und weil das Thema dieser Schrift die *ἀταραξία* und ihre Ursachen bildeten, also gerade diejenige Lehre die Pyrrhon sich von Demokrit angeeignet hatte. Unter diesen Umständen gewinnt noch eine grössere Bedeutung die Aehnlichkeit, die wir schon vorhin (S. 11, 4) zwischen einem pyrrhonischen Tropos und Aeusserungen fanden die Demokrit in jener Schrift gethan hatte. Die hiernach wohl begründete Annahme, dass Pyrrhon an Demokrit angeknüpft habe, wird durch das Verhalten seiner Anhänger noch weiter bestätigt. Dieselben verleugnen den Ursprung ihrer Skepsis keineswegs. Dahin zielende Aeusserungen Timons sind uns schon früher (S. 4, 1) vorgekommen. Eben dahin führt aber auch ein bisher noch nicht beachteter Umstand, der Titel von dessen Schrift *Ἰνδαλμοί*. Denn dieses Wort, obgleich das damit zusammenhängende *ἰνδάλλεσθαι* sich häufiger findet, ist uns ausser in dem Titel von Timons Schrift nur noch in einem Briefe Demokrits erhalten, worin er an Hippokrates schreibt (Hipp. IX S. 380 Littré): *ὁκόσα γὰρ ἰνδαλμοῖσι διαλλάττοντα ἀνὰ τὸν ἠέρα πλάζει ἡμέας, ἃ δὴ κόσμῳ ξυνεώραται καὶ ἀμειψιρυσμέοντα τέτευχε, ταῦτα νόος*

[1]) *Μὴ πάντα ἐπίστασθαι προθύμεο, μὴ πάντων ἀμαθὴς γένῃ.* Andere ähnliche mehr oder minder sicher auf Demokrit zurückzuführende Aeusserungen noch bei Mullach fr. eth. 140 ff.

ἐμὸς φύσιν ἐρευνήσας ἀτρεκέως ἐς φάος ἤγαγεν· μάρτυρες δὲ τουτέων βίβλοι ὑπ' ἐμοῖο γραφεῖσαι. Dass diese Worte sich an Demokrits Schriften anlehnen, sagt uns der Schlusssatz und wird überdiess durch Diogenes IX 47 bestätigt der als Titel einer demokritischen Schrift angibt *περὶ ἀμειψιρυσμιῶν*. Demokrit also scheint sich in seinen Schriften öfter des Wortes *ἰνδαλμὸς* bedient zu haben, und die Vermuthung ist nicht zu kühn, dass Timon daher die Anregung zum Titel seiner Schrift empfing. Im Sinne Demokrits war endlich das Interesse das gerade die pyrrhonische Schule immer an der Naturwissenschaft genommen hat. Dieses Interesse spricht sich schon darin aus dass Timon seinen Sohn in der Medizin sei es nun selber unterrichtete[1]) sei es durch Andere unterrichten liess; noch mehr aber in der Neigung die im Laufe der Zeit die skeptische Schule gezeigt hat sich mit der der empirischen Aerzte zu verbinden (Bonnet De Galeni subfigur. emp. S. 13). — Das Wichtige des gewonnenen Ergebnisses ist übrigens, wie sich noch zeigen wird, nicht sowohl dass die pyrrhonische Skepsis gerade an Demokrit als dass sie überhaupt an die vorsokratische Naturphilosophie angeknüpft und die von dieser eingeschlagene Richtung weiter verfolgt hat.

2. Ursprung der akademischen Skepsis.

Nur als ein Nebenzweig der pyrrhonischen pflegt die akademische Skepsis zu gelten. So urtheilte man schon im

---

[1]) Diess ist jedenfalls die nächst liegende auch von Wachsmuth gebilligte Auffassung der Worte des Diogenes 109: *τὸν μὲν πρεσβύτερον Ξάνθον ἐκάλεσε καὶ ἰατρικὴν ἐδίδαξε καὶ διάδοχον τοῦ βίου κατέλιπε.* Und wir haben keinen genügenden Grund sie in Zweifel zu ziehen (Zeller III[a] 484 Anm. Bonnet De Galeni subfigur. empir. S. 13).

Alterthum,[1]) und dieser Auffassung sind auch Neuere beigetreten.[2]) Diese Ansicht scheint durch eine Vergleichung

---

[1]) Diog. IV 33: *ἀλλὰ καὶ τὸν Πύῤῥωνα κατά τινας ἐζηλώκει* (Arkesilaos). *Καὶ τῆς διαλεκτικῆς εἴχετο καὶ τῶν Ἐρετρικῶν ἥπτετο λόγων· ὅθεν καὶ ἐλέγετο ἐπ' αὐτοῦ ὑπ' Ἀρίστωνος·*

Πρόσθε Πλάτων, ὄπιθεν Πύῤῥων, μέσσος Διόδωρος.

καὶ ὁ Τίμων (Wachsmuth fr. 16) *ἐπ' αὐτοῦ φησιν οὕτως·*

τῇ γὰρ ἔχων Μενέδημον ὑπὸ στέρνοισι μόλυβδον
θεύσεται ἢ Πύῤῥωνα τὸ πᾶν κρέας ἢ Διόδωρον

καὶ διαλιπὼν αὐτὸν ποιεῖ (fr. 17) *λέγοντα·*

νήξομαι εἰς Πύῤῥωνα καὶ εἰς σκολιὸν Διόδωρον.

Euseb. praep. ev. XIV 6, 3 f.: *ὡμιληκὼς δὲ Πύῤῥωνι* (Arkesilaos) — — *οὗτος μὲν δὴ ἔνθεν καταρτυθείς, πλὴν τῆς προσρήσεως, ἐνέμεινε Πύῤῥωνι ὡς τῇ πάντων ἀναιρέσει. Μνασέας γοῦν καὶ Φιλόμηλος καὶ Τίμων οἱ σκεπτικοὶ σκεπτικὸν αὐτὸν προσονομάζουσιν ὥσπερ καὶ αὐτοὶ ἦσαν, ἀναιροῦντα καὶ αὐτὸν τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ πιθανόν. Λεχθεὶς οὖν ἂν αἰτίᾳ*(?) *τῶν Πυῤῥωνείων Πυῤῥώνειος, αἰδοῖ τοῦ ἐραστοῦ* (des Krantor) *ὑπέμεινε λέγεσθαι Ἀκαδημαϊκὸς ἔτι. Ἦν μὲν τοίνυν Πυῤῥώνειος, πλὴν τοῦ ὀνόματος, Ἀκαδημαϊκὸς δ' οὐκ ἦν πλὴν τοῦ λέγεσθαι.* Sext. Pyrrh. I 232: *ὁ μέντοι Ἀρκεσίλαος, ὃν τῆς μέσης Ἀκαδημίας ἐλέγομεν εἶναι προστάτην καὶ ἀρχηγόν, πάνυ μοι δοκεῖ τοῖς Πυῤῥωνείοις κοινωνεῖν λόγοις, ὡς μίαν εἶναι σχεδὸν τὴν κατ' αὐτὸν ἀγωγὴν καὶ τὴν ἡμετέραν.* 234: *εἰ δὲ δεῖ καὶ τοῖς περὶ αὐτοῦ λεγομένοις πιστεύειν, φασὶν ὅτι κατὰ μὲν τὸ πρόχειρον Πυῤῥώνειος ἐφαίνετο εἶναι, κατὰ δὲ τὴν ἀλήθειαν δογματικὸς ἦν· καὶ ἐπεὶ τῶν ἑταίρων ἀπόπειραν ἐλάμβανε διὰ τῆς ἀπορητικῆς εἰ εὐφυῶς ἔχουσι πρὸς τὴν ἀνάληψιν τῶν Πλατωνικῶν δογμάτων, δόξαι αὐτὸν ἀπορητικὸν εἶναι, τοῖς μέντοιγε εὐφυέσι τῶν ἑταίρων τὰ Πλάτωνος παρεγχειρεῖν· ἔνθεν καὶ Ἀρίστωνα εἰπεῖν περὶ αὐτοῦ*

πρόσθε Πλάτων, ὄπιθεν Πύῤῥων, μέσσος Διόδωρος,

διὰ τὸ προσχρῆσθαι τῇ διαλεκτικῇ τῇ κατὰ τὸν Διόδωρον.

[2]) Nach Zeller III^{a} 480 und 490 ist die pyrrhonische Skepsis erst in der Akademie sorgfältiger begründet und ausgeführt worden. Vgl. S. 495, 6. Noch weiter geht Leander Haas, wenn er De philos. scepticor. succession. S. 20 sagt: Qui hodie inter Scepticorum et Arcesilai doctrinam vere aliquid interesse dicunt, Sexto ipso melius rem se novisse fateantur oportet.

der skeptischen Theorien des Pyrrhon und Arkesilaos nur bestätigt zu werden. Beide gipfeln in der Forderung der *ἐποχή*. Dass aber beide nicht unabhängig hierauf gekommen sind, beweist der Name, den allem Anschein nach Pyrrhon zuerst aufgebracht und Arkesilaos von ihm entlehnt hat.[1]) Beide skeptische Theorien begründeten aber auch diese Forderung zum Theil in derselben Weise, indem sie auf das Gleichgewicht der für und wider jede Ansicht sprechenden

[1]) Denn Pyrrhon war der ältere. Wenn also Arkesilaos den Namen der *ἐποχὴ* zuerst gegeben hätte, dann müsste Pyrrhon, da er doch diesen wichtigsten Begriff seiner Theorie nicht ohne eine bestimmte Bezeichnung lassen konnte, sich dafür eines andern bedient haben. Welches dieser Name war, müsste dann die Ueberlieferung verschwiegen haben; denn die *ἀφασία* (Sext. Pyrrh. I 192 f.) wird doch kaum jemand dafür ausgeben wollen. Bei der Verehrung der Pyrrhoneer für den Meister ist es aber schwer denkbar, dass sie die von diesem für das Ideal gewählte Bezeichnung gänzlich hätten in Vergessenheit gerathen lassen. Ueberdiess würde auch der Name *ἐφεκτικοὶ* nicht gerade zur Charakteristik der Pyrrhoneer verwandt worden sein (Diog. IX 70), wenn nicht diesen ursprünglich die *ἐποχὴ* eigen gewesen wäre. Um so weniger kann ich Hiller Hieronymi Rhodii Peripatetici fragm. (in Satura Sauppio oblata) S. 87 beistimmen, wenn er die Meinung ausspricht dass die Schrift dieses Peripatetikers *περὶ ἐποχῆς* sich gegen Arkesilaos gerichtet habe. Ebenso gut kann sie sich gegen die Pyrrhoneer gerichtet haben, deren Gegner Hieronymos ebenfalls sein musste und die er, wie das Witzwort über Timon (Diog. IX 112) zeigt, keineswegs unbeachtet gelassen hatte. Wahrscheinlich wird sich die Schrift daher gegen beide, pyrrhonische und akademische Skeptiker gerichtet haben. — Dass Galen *περὶ ἀρίστ. διδασκ.* c. 3 S. 47k einmal erwähnt *τὴν ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων Ἀκαδημαϊκῶν εἰσαγομένην ἐποχήν*, wird wohl niemand dafür geltend machen wollen dass die Epoche von den Akademikern eingeführt worden sei: denn abgesehen von der Möglichkeit dass Galen der wahre Sachverhalt unbekannt war, so konnte er mit Fug und Recht von einer Einführung der Epoche seitens der Akademiker sprechen sobald er nur damit die Einführung in die Akademie meinte, nicht die in die Philosophie überhaupt.

Gründe hinwiesen.[1]) Während so von der einen Seite die Auffassung, welche in Arkesilaos nichts als einen selbständigen Anhänger Pyrrhons sieht, sich zu empfehlen scheint, unterliegt dieselbe auf der anderen Seite gewichtigen Bedenken. Denn wenn wirklich Arkesilaos nur die pyrrhonische Skepsis in einer mehr entwickelten und ausgeführten Form vertrat, warum blieb er dann überhaupt in der Akademie und nannte sich nicht lieber gleich wie es der Wahrheit entsprach einen Pyrrhoneer?[2]) Es ist daher angezeigt jene Auffassung in Bezug auf ihre Gründe näher zu prüfen. Dieselbe konnte sich auf Zeugnisse aus dem Alterthum berufen. Der Werth derselben sinkt aber bei schärferer Betrachtung. Diogenes sagt, einige hätten Arkesilaos zu einem Anhänger Pyrrhons gemacht. An wen er dabei denkt, können wir wohl aus dem Folgenden schliessen, wo ausser einem Worte Aristons zwei Stellen aus Timon angeführt werden. Als Gewährsmänner derselben Auffassung nennt Eusebios drei Skeptiker, Mnaseas Philomelos und Timon. Endlich hat noch Sextos Empeirikos den Arkesilaos für einen Pyrrhoneer erklärt. Man sieht, es sind durchweg parteiische Zeugen. Der älteste (denn dafür dürfen wir doch Timon ansehen) und die Mehrzahl sind Pyrrhoneer, die ein besonderes In-

---

[1]) Bekannt ist die Rolle, die die *ἰσοσθένεια* in der Theorie der Pyrrhoneer spielt (Diog. IX 73. Sext. Pyrrh. II 130. III 65). Von Arkesilaos sagt Eusebios XIV 4, 16: *φάναι περὶ ἁπάντων ἐπέχειν δεῖν· εἶναι γὰρ πάντα ἀκατάληπτα καὶ τοὺς εἰς ἑκάτερα λόγους ἰσοκρατεῖς ἀλλήλοις.* Vgl. dazu Cicero Acad. post. 45: huic rationi quod erat consentaneum faciebat (Arkesilaos), ut contra omnium sententias disserens de sua plerosque deduceret, ut, cum in eadem re paria contrariis in partibus momenta rationum invenirentur, facilius ab utraque parte adsensio sustineretur.

[2]) Dass er sich vor Krantor geschämt habe, wie wir bei Eusebios a. a. O. (S. 23, 1) lesen, ist eine Ausrede, der man die Verlegenheit ansieht.

teresse daran hatten Arkesilaos des Plagiats am Pyrrhonismus zu beschuldigen; daneben erscheint Ariston, dessen Worte man ebenfalls nicht als ein historisches Zeugniss wird gelten lassen. Eine Nachricht aber, die auf solchen Zeugen beruht, ist nicht bloss ungenügend beglaubigt, sondern hat ganz das Ansehen einer tendenziösen Entstellung der Wahrheit. Es frägt sich, ob die in der Lehre des Pyrrhon und Arkesilaos vorliegenden Thatsachen ihr eine bessere Stütze bieten. Dass in gewisser Hinsicht beide übereinstimmen, ist schon bemerkt worden; eine nähere Betrachtung lehrt aber auch, worin beide von einander abweichen. Beide stellen die Forderung der *ἐποχή*. In der Begründung derselben jedoch gehen sie schon auseinander. Denn wenn sie auch im Allgemeinen darin übereinstimmen dass sie auf das Gleichgewicht der für und wider jede Meinung sprechenden Gründe hinweisen, so ist doch die Art und Weise wie sie diess näher ausgeführt haben eine verschiedene gewesen. Während die älteren Pyrrhoneer, und wie wir daher annehmen dürfen auch Pyrrhon selber, rein empirisch verfuhren, hinwiesen auf die Widersprüche wie sie theils zwischen den Wahrnehmungen der Sinne theils zwischen den Meinungen der Menschen stattfinden, so wie auf die jede Erkenntniss ausschliessenden Bedingungen unter denen allein eine sinnliche Wahrnehmung zu Stande kommt, ging Arkesilaos mehr dialektisch zu Werke, indem er seine Skepsis ableitete aus einer Bestreitung derjenigen Erkenntniss die die Stoiker als solche anerkannten.[1]) Hierbei bestritt er nach Sext. adv.

[1]) Dass er sich bei seiner Polemik auf die Stoiker beschränkte, müssen wir Sextos glauben, der adv. dogm. I 159 sagt: *ταῦτα καὶ ὁ Ἀρκεσίλαος· ὁ δὲ Καρνεάδης οὐ μόνον τοῖς στωικοῖς ἀλλὰ καὶ πᾶσι τοῖς πρὸ αὐτοῦ ἀντιδιετάσσετο περὶ τοῦ κριτηρίου.* Vermuthlich setzte er voraus dass, wenn eine Erkenntniss möglich sein sollte, sie nur auf dem Wege stattfinden könnte den die Stoiker in ihrer *κα-*

dogm. I 153 zuerst die stoische Ansicht nach der die κατάληψις zwischen Wissen (ἐπιστήμη) und Meinen (δόξα) in der Mitte steht und behauptete dass diese beiden mit der κατάληψις identisch und unter sich nur durch das Subject der κατάληψις verschieden seien, die in dem einen Falle die des Weisen in dem anderen die des Nicht-Weisen ist. Danach bewies er, dass eine κατάληψις, wie sie die Stoiker meinten d. i. die Zustimmung (συγκατάθεσις) zur καταληπτικὴ φαντασία in Wirklichkeit nicht existirt (ἀνύπαρκτός ἐστι). Der eine Grund hierfür ist, dass wir unsere Zustimmung nicht einer blossen Vorstellung (φαντασία) sondern nur einem Urtheil (λόγος, ἀξίωμα) ertheilen. Der andere, dass eine solche Vorstellung, wie sie in der Definition der κατάληψις vorausgesetzt wird, eine καταληπτικὴ φαντασία d. i. eine solche die die Bürgschaft der Wahrheit in sich trägt und nie täuschen kann (ἀληθὴς φαντασία, οἵα οὐκ ἂν γένοιτο ψευδής), uns niemals zu Theil wird. Auf diesen zweiten Grund scheint Arkesilaos besondern Werth gelegt zu haben, da er ihn durch viele und mannichfache Argumente zu unterstützen suchte (ὡς διὰ πολλῶν καὶ ποικίλων παρίσταται). Wäre nun Arkesilaos ein Pyrrhoneer gewesen, so hätte er sich der in dieser Schule üblichen Argumente bedienen müssen; denn die καταληπτικὴ φαντασία war eine durch die Sinne gege-

τάληψις (denn dass dieses Wort erst von Zenon an diesen bestimmten Begriff befestigt worden ist, zeigt Cicero Acad. pr. 145: tum cum plane conpresserat [sc. digitos] pugnumque fecerat [Zeno], conprehensionem illam esse dicebat, qua ex similitudine etiam nomen ei rei, quod ante non fuerat, κατάληψιν inposuit) vorgezeichnet hatten. Hatte er sich in diesem Sinne ausgesprochen, dann ist nicht nur erklärt, wie er durch eine Widerlegung der Stoiker alle Philosophen für widerlegt halten konnte, sondern wird auch noch begreiflicher das freundschaftliche Verhältniss, in dem er zu Kleanthes (Diog. VII 171. 173. Plut. de adul. et am. 11. Comparetti Pap. Herc. S. 26 f.), vielleicht auch zu Zenon (Comparetti a. a. O.) stand.

bene Vorstellung und gegen die Zuverlässigkeit der sinnlichen Wahrnehmung richteten sich die meisten der älteren pyrrhonischen Tropen. Trotzdem hat er allem Anschein nach diess nicht gethan, da er wie wir aus Sextos' Worten sehen die *καταληπτικὴ φαντασία* nicht angriff insofern sie auf der sinnlichen Wahrnehmung beruht sondern insofern es eine wahre Vorstellung sein soll die sich von jeder falschen unterscheidet. Hiergegen liessen sich die pyrrhonischen Argumente nicht verwenden, die um die Unzuverlässigkeit der Sinne darzuthun nicht die Gleichheit in deren Angaben sondern im Gegentheil die Verschiedenheiten und Widersprüche hervorhoben. Arkesilaos wird daher in diesem Falle nicht anders verfahren sein als die späteren Akademiker die sich auf solche Erfahrungen beriefen wie die dass zwei Eier oder Zwillinge nicht unterschieden werden könnten (Sext. adv. dogm. I 402 ff.). Seine Methode war sonach eine wesentlich andere als die der älteren Pyrrhoneer. Aber nicht bloss die Methode sondern auch die dieser entsprechenden Ergebnisse der Forschung. Wer wie die älteren Pyrrhoneer vorzugsweise darauf achtete, dass die gewöhnlichen Vorstellungen und Wahrnehmungen sich widersprechen und verschieden sind je nach den Subjecten in denen und den Verhältnissen unter denen sie sich bilden, musste wie es den Pyrrhoneern wirklich erging zu dem Schlusse kommen dass jene Vorstellungen und Wahrnehmungen nur subjectiven Werth haben als Thatsachen unseres Bewusstseins und Empfindens, über die wirkliche Natur der Dinge ausser uns aber nichts aussagen.[1]) Wer dagegen wie Arkesilaos davon ausging, dass wir kein Kennzeichen haben um eine wahre Vorstellung von einer falschen zu unterscheiden, konnte nicht behaupten dass keine

[1]) Vgl. zum Ueberfluss was bei Diog. IX 61 als Ansicht Pyrrhons bezeichnet wird: *μηδὲν εἶναι τῇ ἀληθείᾳ, νόμῳ δὲ καὶ ἔθει πάντα τοὺς ἀνθρώπους πράττειν· οὐ γὰρ μᾶλλον τόδε ἢ τόδε εἶναι ἕκαστον.*

unserer Vorstellungen wahr sei sondern nur dass wir nicht mit Sicherheit sie als solche zu erkennen vermögen. Das nothwendige Resultat seiner Skepsis ist daher genau ausgedrückt in den Worten *πάντ' ἔσται ἀκατάληπτα* (Sext. dogm. I 155). Denn diese Worte bedeuten nicht, dass nichts wahrgenommen werden könne, sondern nur, dass nichts so wahrgenommen werden könne wie es im Wesen der stoischen *κατάληψις* oder *καταληπτικὴ φαντασία* liegt d. h. so dass wir mit der Wahrnehmung zugleich gewiss sind das Wahre ergriffen zu haben. Der Unterschied zwischen den Pyrrhoneern und Arkesilaos besteht also darin, dass die Pyrrhoneer im Hinblick auf die zwischen den gewöhnlichen Vorstellungen stattfindenden Widersprüche leugneten es könne in ihnen die Wahrheit enthalten sein, Arkesilaos dagegen nur bestritt dass die möglicher Weise in den Vorstellungen enthaltene Wahrheit jemals von uns erkannt werden könne. Hieraus erklärt sich, dass zwar die Pyrrhoneer, die nur die Wahrheit der gewöhnlichen vorhandenen Vorstellungen, aber nicht die Möglichkeit bestritten zu wahren Vorstellungen zu gelangen, zum unausgesetzten Suchen der Wahrheit aufforderten, aber nicht Arkesilaos, der doch unmöglich dazu auffordern konnte eine Wahrheit zu suchen die wir vielleicht längst besitzen die wir aber in wissenschaftlicher Weise niemals zu erfassen vermögen.[1]) — So unterscheidet Arkesilaos

---

[1]) Daher war *ζητητικοὶ* ein charakteristischer Name der Pyrrhoneer (Diog. IX 69 f. Sext. Pyrrh. I 7). Beide Richtungen des Skepticismus werden in der hier in Frage kommenden Beziehung unterschieden von Sextos Pyrrh. I 226: *οἱ δὲ ἀπὸ τῆς νέας Ἀκαδημίας, εἰ καὶ ἀκατάληπτα εἶναι πάντα φασί, διαφέρουσι τῶν σκεπτικῶν ἴσως μὲν κατ' αὐτὸ τὸ λέγειν πάντα εἶναι ἀκατάληπτα (διαβεβαιοῦνται γὰρ περὶ τούτου, ὁ δὲ σκεπτικὸς ἐνδέχεσθαι καὶ καταληφθῆναί τινα προσδοκᾷ), διαφέρουσι δὲ κτλ.* Hier ist zwar von der neuen Akademie, also zunächst nicht von Arkesilaos die Rede. Indessen der Satz *πάντα εἶναι ἀκατάληπτα*, in den hier der Unterschied

sich wesentlich von den Pyrrhoneern, nicht bloss in Bezug auf den Weg den er zur Skepsis eingeschlagen hat sondern auch was den Inhalt derselben betrifft. Während die Pyrrhoneer sich begnügten auf den Widerspruch einzelner Vorstellungen unter einander aufmerksam zu machen, wies Arkesilaos auf die Widersprüche und Ungereimtheiten hin, an

---

der Akademie und des Pyrrhonismus gesetzt wird, bezeichnete das Resultat nicht bloss der Skepsis des Karneades sondern auch des Arkesilaos, wie wir aus Sext. dogm. I 155 sehen. Mit Sextos' Worten scheint in Widerspruch zu stehen (Zeller 495, 6) die Behauptung des Arkesilaos (Cicero Acad. post. 45), man könne nicht einmal das wissen dass man nichts wisse. Indessen ist diess doch nur Schein. Arkesilaos will mit jener Behauptung doch nur in besonders nachdrücklicher Weise aussprechen, dass ein Wissen überhaupt nicht möglich sei, also dasselbe was auch Sextos als die Ansicht der Akademie bezeichnet, und mehr als ein nachdrückliches Aussprechen liegt auch nicht in dem *διαβεβαιοῦνται.* Noch weniger wird durch jene Behauptung des Arkesilaos der Unterschied zwischen seiner und der pyrrhonischen Skepsis aufgehoben. Vielmehr wird derselbe darin mit aller Schroffheit festgehalten. Arkesilaos erklärt, dass man Nichts wissen könne (Cicero a. a. O.: itaque Arcesilas negabat esse quicquam quod sciri posset, ne illud quidem ipsum, quod Socrates sibi reliquisset; sic omnia latere censebat in occulto, neque esse quicquam quod cerni aut intellegi posset), die Pyrrhoneer dagegen leugneten nur dass man etwas wisse aber nicht dass man etwas wissen könne, sie bestritten nur die Wirklichkeit nicht wie Arkesilaos die Möglichkeit des Wissens (*ὁ δὲ σκεπτικὸς ἐνδέχεσθαι καὶ καταληφθῆναί τινα προσδοκᾷ*). Das Resultat der pyrrhonischen Skepsis entspricht eben genau ihrer Methode. Denn da dieselbe hauptsächlich in dem Aufzeigen von Verschiedenheiten und Widersprüchen bestand, dergleichen aber sich nur an vorhandenen wirklichen Vorstellungen aufzeigen liessen, so konnte auch der hieraus gezogene Schluss nur für die bereits vorhandenen Vorstellungen gelten. Die Pyrrhoneer konnten daher nur schliessen, dass in keiner der vorhandenen Vorstellungen das Wissen enthalten sei. (Hierauf führt auch was Sextos Pyrrh. I 196 ff. über das Verhalten der Skeptiker sagt. Bes. vgl. 200: *οὕτω δὲ φερόμεθα καὶ ὅταν λέγωμεν „πάντα ἐστὶν ἀκατάληπτα“·*

denen schon der Begriff der *κατάληψις* und *καταληπτικὴ φαντασία* leidet. Ein solches Prüfen und Zergliedern der Begriffe aber ist ein dialektisches Verfahren. So erscheint das Verhältniss des Arkesilaos zu den Pyrrhoneern als das des Dialektikers zu den Empeirikern.[1]) Der Pyrrhonismus kann

---

καὶ γὰρ τὸ πάντα ὁμοίως ἐξηγούμεθα καὶ τὸ ἐμοὶ συνεκδεχόμεθα, ὡς εἶναι τὸ λεγόμενον τοιοῦτον „πάντα ὅσα ἐφώδευσα τῶν δογματικῶς ζητουμένων ἀδήλων φαίνεταί μοι ἀκατάληπτα“. τοῦτο δέ ἐστιν οὐ διαβεβαιουμένου περὶ τοῦ τὰ παρὰ τοῖς δογματικοῖς ζητούμενα φύσεως εἶναι τοιαύτης ὡς εἶναι ἀκατάληπτα, ἀλλὰ τὸ ἑαυτοῦ πάθος ἀπαγγέλλοντος, καθ' ὅ, φησίν, ὑπολαμβάνω ὅτι ἄχρι νῦν οὐδὲν κατέλαβον ἐκείνων ἐγὼ διὰ τὴν τῶν ἀντικειμένων ἰσοσθένειαν. 201: *ἀφίσταται ὁ σκεπτικὸς ὡς πρὸς τὸ παρὸν τοῦ τιθέναι τι τῶν ζητουμένων ἀδήλων ἢ ἀναιρεῖν.*) Ebenso hängen auch bei Arkesilaos Resultat und Methode aufs Engste zusammen. Er suchte an einzelnen Beispielen nachzuweisen, dass wir ein sicheres Merkmal des Wissens nicht haben; daraus ergab sich denn der allgemeine Schluss dass wir bei keiner Vorstellung, also auch nicht bei einer etwa zukünftig in unsern Geist eintretenden sicher sein können ob sie ein Wissen ist oder nicht. In diesem Zusammenhang gewinnt es Bedeutung, dass auch der Demokriteer Metrodoros nicht die Möglichkeit sondern nur die Wirklichkeit des Wissens leugnete. Seine Worte waren *οὐδεὶς ἡμῶν οὐδὲν οἶδεν, οὐδ' αὐτὸ τοῦτο πότερον οἴδαμεν ἢ οὐκ οἴδαμεν* (Zeller I 860, 2). Die Pyrrhoneer zeigten sich daher in dem Punkte, in dem sie sich von Arkesilaos unterscheiden, als Fortsetzer der demokritischen Richtung. — Dass diejenige Unterscheidung zwischen Akademikern und Pyrrhoneern, wonach Beide dieselben Ansichten die Einen behauptend die Andern zweifelnd vortrugen, eine äusserst prekäre sei, kann man auch aus Sextos' Worten herauslesen (vgl. Zeller 495, 6) Pyrrh. hyp. I 233: *λέγει* (Arkesilaos) *δὲ ἀγαθὰ μὲν εἶναι τὰς κατὰ μέρος ἐποχάς, κακὰ δὲ τὰς κατὰ μέρος συγκαταθέσεις. πλὴν εἰ μὴ λέγοι τις ὅτι ἡμεῖς μὲν κατὰ τὸ φαινόμενον ἡμῖν ταῦτα λέγομεν καὶ οὐ διαβεβαιωτικῶς, ἐκεῖνος δὲ ὡς πρὸς τὴν φύσιν, ὥστε καὶ ἀγαθὸν μὲν εἶναι αὐτὴν λέγειν τὴν ἐποχήν, κακὸν δὲ τὴν συγκατάθεσιν.*

[1]) Die Arkesilaos zugeschriebenen tadelnden Aeusserungen über die Dialektik bei Stob. flor. 82, 4 und 10 schliessen nicht aus dass

also nicht die alleinige, ja nicht einmal die vorzügliche Quelle seines Skepticismus gewesen sein. Einen Wink, wo wir diese Quelle zu suchen haben, gibt uns Arkesilaos' Verfahren selber. Besonders ausführlich hatte derselbe zu beweisen versucht, dass eine falsche Vorstellung einer wahren zum Verwechseln ähnlich sein könne (*οὐδεμία τοιαύτη ἀληθὴς φαντασία εὑρίσκεται οἵα οὐκ ἂν γένοιτο ψευδής, ὡς διὰ πολλῶν καὶ ποικίλων παρίσταται.* Sext. dogm. I 154). Wir dürfen daher annehmen, dass nur ein Theil seiner vielen und mannichfaltigen Beweisgründe diejenigen sind, die die späteren Akademiker zu demselben Zwecke vorbrachten. Zu diesen gehörten aber auch *ὁ ἐγκεκαλυμμένος λόγος*[1]) und *ὁ σω-*

er nicht trotzdem die Dialektik, soweit er sie brauchen konnte, sich zu Nutze machte. Vgl. dazu Zeller III^{a} 495, 5. Bei Diog. IV 33 heisst es überdiess ausdrücklich *καὶ τῆς διαλεκτικῆς εἴχετο.*

[1]) Sext. dogm. I 410: *καλοῦσι δὲ (οἱ ἀπὸ τῆς Ἀκαδημίας) ἐπὶ τὰ φαινόμενα τοὺς στωικούς. ἐπὶ γὰρ τῶν ὁμοίων μὲν κατὰ μορφὴν διαφερόντων δὲ κατὰ τὸ ὑποκείμενον ἀμήχανόν ἐστι διορίζειν τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν ἀπὸ τῆς ψευδοῦς καὶ ἀκαταλήπτου .... ἐντεῦθεν γοῦν καὶ ὁ ἐγκεκαλυμμένος συνέστη λόγος· ἐὰν γὰρ προκύψαντος δράκοντος θέλωμεν τῷ ὑποκειμένῳ ἐπιστῆναι, εἰς πολλὴν ἀπορίαν ἐμπεσούμεθα, καὶ οὐχ ἕξομεν λέγειν πότερον ὁ αὐτός ἐστι δράκων τῷ πρότερον προκύψαντι ἢ ἕτερος, πολλῶν ἐνεσπειραμένων τῷ αὐτῷ φωλεῷ δρακόντων. οὐ τοίνυν ἔχει τι ἰδίωμα ἡ καταληπτικὴ φαντασία ᾧ διαφέρει τῶν ψευδῶν τε καὶ ἀκαταλήπτων φαντασιῶν.* Mit diesen Worten ist es interessant zu vergleichen a. a. O. 252: *ἐκεῖνοι (οἱ ἀπὸ τῆς στοᾶς) μὲν γάρ φασιν ὅτι ὁ ἔχων τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν τεχνικῶς προσβάλλει τῇ ὑπούσῃ τῶν πραγμάτων διαφορᾷ, ἐπείπερ καὶ εἶχέ τι τοιοῦτον ἰδίωμα ἡ τοιαύτη φαντασία παρὰ τὰς ἄλλας φαντασίας καθάπερ οἱ κεράσται παρὰ τοὺς ἄλλους ὄφεις· οἱ δὲ ἀπὸ τῆς Ἀκαδημίας τοὐναντίον φασὶ δύνασθαι τῇ καταληπτικῇ φαντασίᾳ ἀπαράλλακτον εὑρεθήσεσθαι ψεῦδος.* Dass die Stoiker von selber darauf gekommen sein sollten gewisse Vorstellungen mit einer bestimmten Art von Schlangen, den sogenannten Hornschlangen, zu vergleichen, wird man kaum annehmen wollen. Dagegen ist diese Vergleichung nicht mehr auffallend, sobald wir sie uns als die Ant-

ρίτης.[1]) Da nun beide Schlussformen ursprünglich den Megarikern eigenthümlich sind,[2]) so ist es wahrscheinlich, dass an die Dialektik dieser Philosophenschule die akademische sich ebenso angelehnt hat wie die stoische. Diese Vermuthung wird dadurch bestätigt, dass die pyrrhonischen Skeptiker und Ariston Arkesilaos aus seinem Anschluss an den Megariker Diodoros einen Vorwurf machten.[3]) Ueber das Maass des Einflusses, den die Megariker auf Arkesilaos geübt haben, kann man streiten: es ist möglich dass er ihnen nur die einzelnen Argumente entlehnte; aber ausgeschlossen ist die Annahme nicht dass er auch in der Verwendung derselben zur Bestreitung der Stoiker sich an sie anschloss, da der Megariker Alexinos zu den heftigsten Gegnern Zenons gehörte (Zeller II 1 S. 212, 4). Wollte man auch dieser

---

wort auf den „verhüllten Schluss“ (*λόγος ἐγκεκαλυμμένος*) der Akademiker denken. Denn da in diesem einmal die Vorstellungen, insofern sie nicht von einander unterschieden werden können, mit Schlangen verglichen worden waren, so lag es nahe dem gegenüber auf Schlangen hinzuweisen, die allerdings von anderen leicht zu unterscheiden sind, und diese mit den *καταληπτικαὶ φαντασίαι* zusammenzustellen.

[1]) Sext. dogm. I 415 ff.

[2]) Dem Eubulides werden beide zugeschrieben bei Diog. II 108. Den *ἐγκεκαλυμμένος* sollen Einige auf Diodoros zurückgeführt haben nach Diog. II 111. Nach Prantl Gesch. der Logik I 54, 94 würde Diog. VII 82 und Pers. sat. VI 78 Chrysipp als der Erfinder des Sorites bezeichnet. Doch wird an jener Stelle der Sorites nur unter den Bestandtheilen der stoischen Dialektik aufgezählt und von Persius wird derselbe in Worten, die sich an Chrysipp richten, tuus acervus genannt: woraus nur folgt dass die Stoiker, insbesondere Chrysipp, sich den Sorites angeeignet hatten.

[3]) Diog. IV 33. Auf die Pyrrhoneer geht wohl auch zurück Euseb. praep. ev. XIV 6, 3, wo Arkesilaos bezeichnet wird als *μετασχὼν Διοδώρου εἰς τὰ πεπανουργημένα πιθάνια* (*πιθανὰ* Viger) *ταῦτα τὰ κομψά.* Es ist zu beachten, dass der „verhüllte Schluss“ bei Einigen als eine Erfindung Diodors galt, s. vor. Anmerkung.

Vermuthung die Frage entgegenhalten, warum Arkesilaos, wenn seine Skepsis ein Ausfluss der megarischen war, sich zu den Akademikern rechnete, so wäre die Antwort hierauf leicht gefunden. Sie liegt darin dass der gemeinschaftliche Boden der Megariker und Akademiker die Sokratik war und auf diesen Anfang die Akademie zurückzuführen das eigentliche Bestreben des Arkesilaos. Man hat diesen letzteren Umstand bisher nicht genug beachtet. Vielleicht nur deshalb nicht, weil man in der ganzen Entwicklung der Akademie nur die gerade Fortsetzung von Platons Lehre sah, in dem Skeptiker und Dogmatiker ihr gemeinsames Haupt verehrt hätten. In der That erscheint unter den Autoritäten der skeptischen Akademie auch Platon. So bei Cicero Acad. pr. 14[1]) und 74[2]) und Acad. post. 46.[3]) Dass aber Arkesilaos' ganzes Bestreben dahin gegangen sei die platonische Lehre neu zu beleben, wird an keiner dieser Stellen gesagt; und würde auch an ihnen die akademische Skepsis auf Platon zurückgeführt, so könnte diess doch von dem Standpunkt Philons

---

[1]) Lucullus, indem er sich an die anwesenden Vertreter der akademischen Skepsis Catulus und Cicero wendet, sagt: similiter vos, cum perturbare, ut illi rem publicam, sic vos philosophiam bene jam constitutam velitis, Empedoclen, Anaxagoran, Democritum, Parmeniden, Xenophanen, Platonem etiam et Socraten profertis.

[2]) Auf Lucullus' Behauptung, dass Sokrates und Platon den Skeptikern nicht beigezählt werden könnten, erwidert Cicero mit folgenden Worten: et ab iis ajebas removendum Socraten et Platonem. cur? an de ullis certius possum dicere? vixisse cum iis equidem videor: ita multi sermones perscripti sunt, e quibus dubitari non possit quin Socrati nihil sit visum sciri posse; excepit unum tantum „scire se nihil se scire", nihil amplius. quid dicam de Platone? qui certe tam multis libris haec persecutus non esset, nisi probavisset.

[3]) Hanc Academiam novam appellant, quae mihi vetus videtur, si quidem Platonem ex illa vetere numeramus, cujus in libris nihil adfirmatur et in utramque partem multa disseruntur, de omnibus quaeritur, nihil certi dicitur.

aus geschehen sein und wäre daher für Arkesilaos' Auffassung seiner Skepsis nicht beweisend. Hätten die skeptischen Akademiker vor Philon nichts weiter beabsichtigt als über die alte Akademie des Speusipp und Xenokrates auf Platon zurückzugreifen, so hätten sie nicht gegen ihn polemisiren dürfen. Dass sie diess aber thaten, lehren Lactantius' aus Cicero de rep. geschöpfte Angaben, wonach Karneades nicht bloss Aristoteles' sondern auch Platons Ansicht über die Gerechtigkeit bestritten hatte.[1]) Diess ist allerdings nur eine einzelne Spur aber eine sehr bedeutsame. Denn sie zeigt uns, dass Karneades es wagt gegen eine wichtige Lehre und gegen ein Hauptwerk des Stifters der Akademie zu polemisiren, und sie lehrt uns ausserdem, dass man in den Kreisen der skeptischen Akademie nicht schon die dialogische Form an sich als Beweis des Skepticismus gelten liess, berechtigt also zu der Vermuthung, dass man in denselben Kreisen auch noch gegen andere Dialoge, wie z. B. gegen den Phaidon, allerlei einzuwenden fand. Man wird eben alle diejenigen Dialoge verworfen haben, die einen dogmatisirenden Charakter tragen; den Dialogen dagegen, in denen noch die sokratische Weise des Gesprächs lebendig ist und die ohne ein bestimmtes Ergebniss verlaufen, wird man die Zustimmung nicht versagt haben. So lässt sich beides erklären was man von Arkesilaos berichtete: sowohl dass er Platon

---

[1]) Cicero de rep. III 6, 9: Carneades autem, ut Aristotelem refelleret ac Platonem, justitiae patronos etc. 7, 10 f.: plurimi quidem philosophorum sed maxime Plato et Aristoteles de justitia multa dixerunt adserentes et extollentes eam summa laude virtutem quod suum cuique tribuat etc. etc. nec immerito exstitit Carneades, homo summo ingenio et acumine, qui refelleret istorum orationem et justitiam quae fundamentum stabile non habebat everteret, non quia vituperandam esse justitiam sentiebat, sed ut illos defensores ejus ostenderet nihil certi, nihil firmi de justitia disputare.

bewunderte[1]) wie dass er der Erste war der in der Akademie von ihm abfiel.[2]) Hierin liegt eigentlich schon ausgesprochen, dass Arkesilaos nicht an Platon anknüpfte sondern an Sokrates, auf den man damals, ähnlich wie heutzutage von verschiedenen Seiten auf Kant, zurückging. Mit dieser Ansicht steht auch die glaubwürdige Ueberlieferung im Einklang. Denn dass auf diejenige kein Verlass ist, die ihn zu einem Pyrrhoneer stempelt, ist schon bemerkt worden. Eine andere liegt vor bei Cicero nat. deor. I 11: haec in philosophia ratio contra omnia disserendi nullamque rem aperte judicandi, profecta a Socrate, repetita ab Arcesila, confirmata a Carneade, usque ad nostram viguit aetatem; de fin. II 2: is (Socrates) percontando atque interrogando elicere solebat eorum opiniones, quibuscum disserebat, ut ad ea, quae ei respondissent, si quid videretur, diceret. qui mos cum a posterioribus non esset retentus, Arcesilas eum revocavit instituitque ut ei, qui se audire vellent, non de se quaererent sed ipsi dicerent quid sentirent; quod cum dixissent, ille contra. Einen Grund die Zuverlässigkeit auch dieser Nachricht zu verdächtigen kenne ich nicht. Sie wird überdiess bestätigt durch Diog. IV 28.[3]) Hiernach nahm Arkesilaos zuerst in der Akademie die Gesprächsmethode wieder auf, und dass diess einen Anschluss an Sokrates bedeutet hebt Cicero an der zweiten der angeführten Stellen ausdrücklich hervor. Vor Allem aber spricht für

[1]) Diog. IV 32: *ἐῴκει δὴ θαυμάζειν καὶ τὸν Πλάτωνα καὶ τὰ βιβλία ἐκέκτητο αὐτοῦ.*

[2]) Diog. IV 28: *πρῶτος τὸν λόγον ἐκίνησε τὸν ὑπὸ Πλάτωνος παραδεδομένον καὶ ἐποίησε δι' ἐρωτήσεως καὶ ἀποκρίσεως ἐριστικώτερον.* Euseb. praep. ev. XIV 4, 16: *Πολέμωνα γάρ φασι διαδέξασθαι Ἀρκεσίλαον, ὃν δὴ κατέχει λόγος ἀφέμενον τῶν Πλάτωνος δογμάτων, ξένην τινὰ καὶ ὥς φασι δευτέραν συστήσασθαι Ἀκαδημίαν.*

[3]) S. vor. Anm.

diese Ueberlieferung, dass ihre Richtigkeit vorausgesetzt nicht mehr auffallend ist was uns vorher so erscheinen musste. Es erklärt sich nun wie er Skeptiker sein, wie er die megarische Dialektik benutzen und doch sich einen Akademiker nennen konnte: denn einen Skeptiker sah er in Sokrates, von Sokrates leiteten sich die Megariker ab und Sokratiker wollten auch Platon und seine Anhänger sein. Mit der Annahme, dass Arkesilaos nur das sokratische Philosophiren neu beleben wollte, erledigt sich endlich ein Bedenken, das bisher noch nicht zur Sprache gekommen ist und sich gleichwohl gegen den Ursprung der akademischen Skepsis aus dem Pyrrhonismus geltend machen lässt. Wenn Arkesilaos einmal die pyrrhonische Skepsis sich aneignete, warum hat er dann nicht auch das mit derselben so eng verbundene ethische Princip übernommen? Ueber die ethischen Ansichten des Arkesilaos lesen wir bei Sext. dogm. I 158 Folgendes: *ἀλλ' ἐπεὶ μετὰ τοῦτο ἔδει καὶ περὶ τῆς τοῦ βίου διεξαγωγῆς ζητεῖν, ἥτις οὐ χωρὶς κριτηρίου πέφυκεν ἀποδίδοσθαι, ἀφ' οὗ καὶ ἡ εὐδαιμονία, τουτέστι τὸ τοῦ βίου τέλος, ἠρτημένην ἔχει τὴν πίστιν, φησὶν ὁ Ἀρκεσίλαος ὅτι ὁ περὶ πάντων ἐπέχων κανονιεῖ τὰς αἱρέσεις καὶ φυγὰς καὶ κοινῶς τὰς πράξεις τῷ εὐλόγῳ κατὰ τοῦτό τε προερχόμενος τὸ κριτήριον κατορθώσει· τὴν μὲν γὰρ εὐδαιμονίαν περιγίνεσθαι διὰ τῆς φρονήσεως, τὴν δὲ φρόνησιν κινεῖσθαι ἐν τοῖς κατορθώμασιν, τὸ δὲ κατόρθωμα εἶναι ὅπερ πραχθὲν εὔλογον ἔχει τὴν ἀπολογίαν. ὁ προσέχων οὖν τῷ εὐλόγῳ κατορθώσει καὶ εὐδαιμονήσει.* Von der pyrrhonischen Ethik, die zum Maassstab unseres praktischen Verhaltens die Seelenruhe (*ἀταραξία*) machte und die einzelnen Handlungen den herrschenden Sitten und Gesetzen unterwarf, ist hier keine Spur zu finden. Dagegen werden wir direct und indirect abermals an Sokrates erinnert: denn sokratisch ist es, dass als die Quelle der Glückseligkeit und des sittlichen Handelns

die Vernunft (*φρόνησις*) bezeichnet wird,[1]) und die Definition des *κατόρθωμα* hat in der stoischen des *καθῆκον* (Theil II S. 346 Anm.) ihr Vorbild, gehört also einer Ethik an die in letzter Hinsicht ebenfalls auf Sokrates zurückführt. Die skeptische Richtung des Arkesilaos ist also nicht in dem Maasse der Akademie ursprünglich fremd, als sie es sein würde wenn sie auf dem Boden des Pyrrhonismus gewachsen wäre. Sie ist auch nicht ganz plötzlich hervorgetreten sondern war vorbereitet durch die Bestrebungen seiner nächsten Vorgänger, des Polemon Krantor und Krates, die dem ethisch-praktischen Theil der Philosophie ein vorwiegendes Interesse zuwandten und dadurch gegen die naturphilosophische und metaphysische Forschung gleichgiltig werden mussten.[2])

Der verschiedene Ursprung der beiden Zweige der Skepsis bewährt sich auch in der weiteren Entwickelung derselben. Wie der Pyrrhonismus nur das Ergebniss der Zerstörung der Grundlagen ist, auf denen die alte Naturphilosophie beruhte, so erscheint auch sein weiterer Verlauf nur als ein fortschreitender Auflösungsprozess alles Dogmatischen, das von der Alles zersetzenden Skepsis bis in seine letzten Winkel verfolgt wird. Arkesilaos hingegen, indem er an Sokrates anknüpfte, also den Philosophen, der gerade durch die Keime

---

[1]) Mit der Bedeutung, die Arkesilaos der Vernunft für die Ethik beilegte, mag es zusammenhängen, dass er um das Wahrscheinliche zu bezeichnen noch nicht wie die späteren Akademiker sich des Wortes *πιθανὸν* sondern des an *λόγος* erinnernden *εὔλογον* bediente. Den Späteren galten freilich beide Worte als synonyme (Augustin. acad. II 5, 12); dass aber Arkesilaos nur vom *εὔλογον*, noch nicht vom *πιθανὸν* gesprochen hatte, ergibt sich aus einer genauen Erwägung und Vergleichung von Sext. dogm. I 158 und 166 ff.

[2]) Gegen die gewöhnliche Ansicht, die in Arkesilaos einen Pyrrhoneer sieht, hatte schon Geffers de Arcesila S. 15 f. geltend gemacht dass durch sie der Zusammenhang in der Entwickelung der akademischen Philosophie zerrissen würde.

eines künftigen neuen Dogmatismus die er legte Epoche gemacht hat, pflanzte eben dadurch der akademischen Skepsis von vorn herein die Neigung zum Dogmatisiren ein, eine Neigung, die sich leise schon bei ihm selber in der Ethik regte, stärker aber bei seinen Nachfolgern hervortrat. So kam es dass während die pyrrhonische Skepsis mit der absoluten Negation endete, die akademische schliesslich wieder in einen Dogmatismus umschlug. Diess muss jetzt noch ins Einzelne verfolgt werden.

II. Die weitere Entwickelung der Skepsis.

1. Entwickelung der pyrrhonischen Skepsis.

Schon in den Anfängen des Pyrrhonismus scheinen zwischen den Bekennern desselben Verschiedenheiten hervorgetreten zu sein. So weist uns Timon auf einen solchen Gegensatz hin, wenn er Eurylochos als den heftigsten Feind der Sophisten bezeichnet [1]) und in Philon den einsam grübelnden Denker schildert. [2]) Indessen sind diess doch nur Verschiedenheiten des äusseren Verhaltens, keine die die Lehre betreffen. Tiefer würde, wenn sie wirklich bestanden hätte, eine andere einschneiden, die Diogenes 68 berührt.

---

[1]) Diog. IX 69: *ἦν οὖν πολεμιώτατος τοῖς σοφισταῖς, ὡς καὶ Τίμων φησίν.* Dazu Wachsmuth fr. 62. Was diesen Worten bei Diogenes vorausgeht, ist im Geiste des Antigonos, wovon man sich leicht durch Vergleichung seiner Berichte über Pyrrhon (Diog. 62 ff. bes. 66, zu welcher letzteren Stelle Euseb. XIV 18, 19 zu vergleichen ist) überzeugen kann. Man mag es daher auf ihn zurückführen, wenn man ein so unsicheres Kriterion gelten lassen will.

[2]) Diog. IX 69: *ὁ δὲ Φίλων τὰ πλεῖστα ἑαυτῷ* (Cobet, *οἱ* Wachsmuth fr. 63) *διελέγετο· ὅθεν καὶ περὶ τούτου φησὶν οὕτως·*

ἢ τὸν ἀπ' ἀνθρώπων αὐτόσχολον αὐτολαλητήν
οὐκ ἐμπαζόμενον δόξης ἐρίδων τε Φίλωνα.

Er sagt nämlich, niemand weiter als Numenios berichte, dass Pyrrhon auch dogmatisirt habe;[1]) diesen Numenios aber müssen wir für denselben halten, den er 102 mit Timon, Ainesidem und Nausiphanes als Genossen Pyrrhons nennt.[2]) Es ist nun kaum glaublich, dass Numenios, wenn er wirklich ein Anhänger Pyrrhons war, zwar diesen für einen partiellen Dogmatiker erklärt habe, selber aber ein vollkommner Skeptiker geblieben sei. Wir sind daher zu dem Schlusse genöthigt, dass Numenios nach sich selber seinen Lehrer beurtheilt und, wie er selber theilweise Dogmatiker war, diess auch von Pyrrhon behauptet habe.[3]) So hat man in der That auch in neuerer Zeit die Berichte des Diogenes verstanden.[4]) In diesem Fall aber haben wir allen Grund ihre Zuverlässigkeit zu bezweifeln. Allerdings würde die-

---

[1]) *Μόνος δὲ Νουμήνιος καὶ δογματίσαι φησὶν αὐτόν.*

[2]) *Αὐτὸς μὲν γὰρ ὁ Πύῤῥων οὐδὲν ἀπέλιπεν, οἱ μέντοι συνήθεις αὐτοῦ Τίμων καὶ Αἰνησίδημος καὶ Νουμήνιος καὶ Ναυσιφάνης καὶ ἄλλοι τοιοῦτοι.*

[3]) Zwei Fälle lassen sich allerdings denken, unter denen Numenios ein vollkommner Skeptiker bleiben und doch von Pyrrhon das behaupten konnte was ihn Diogenes behaupten lässt. Der eine ist, dass Numenios das Dogmatisiren Pyrrhons in eine frühere Zeit verlegte die der Periode seines Skepticismus vorausging, dass also die Bemerkung historischer Natur ist und sich auf Pyrrhons philosophische Entwickelung bezieht, nicht aber eine eigenthümliche Auffassung der fertigen Lehre Pyrrhons enthält. Der andere, dass *δογματίσαι* nicht im strengen Sinne zu nehmen ist, wie ja Diogenes auch 69 von einem Quasi-Dogma (*ἀπὸ τοῦ οἷον δόγματος*) der Pyrrhoneer spricht. Doch liegen diese beiden Möglichkeiten so fern, dass sie schon deshalb hier nicht weiter berücksichtigt zu werden brauchen.

[4]) Leander Haas de philos. sceptic. succ. S. 71 sagt mit Beziehung auf Numenios: ad quem si referenda sunt illa, quae tradit Diogenes IX 68, solum Numenium esse auctorem statuisse Pyrrhonem praecepta, eum non in sincera scepticorum doctrina mansisse apparet. Wilamowitz Antigonos von Karystos (Philol. Unters. IV

selbe durch den denkbar besten Zeugen bestätigt werden, wenn wir Wilamowitz glauben wollten, der (Antigonos von Karystos S. 32, 8) in einem von Timon gebrauchten Verse eine Anspielung auf Numenios' Dogmatismus fand. Diogenes berichtet 119 von Timon: *συνεχές τ' ἐπιλέγειν εἰώθει πρὸς τοὺς τὰς αἰσθήσεις μετ' ἐπιμαρτυροῦντος τοῦ νοῦ ἐγκρίνοντας*

Συνῆλθον ἀτταγᾶς τε καὶ νουμήνιος.

Dass diese beiden Namen nicht die Eigennamen zweier berühmten Gauner sondern Vogelnamen sind, die appellativisch zur Bezeichnung von Spitzbuben gebraucht wurden, hatte schon Menage bemerkt. Der Witz ist auch so vollkommen klar, erschien aber vielleicht ursprünglich noch zierlicher, wenn der Vers etwa der Anfang einer Fabel war. Dagegen meint Wilamowitz, dass den Witz erst die Beziehung auf Numenios gebe. Nach meiner Ansicht wird dadurch der Witz überladen und bricht zusammen: denn wenn *νουμήνιος* auf den Philosophen gleichen Namens anspielen soll, so fordern wir dass eine ähnliche Beziehung auch in *ἀτταγᾶς* liege. Die Beziehung auf Numenios ist aber auch darum unzulässig, weil nach Diogenes' Angabe Timon den Vers gegen die gebraucht haben soll die das Kriterion in einer Verbindung der Sinne und der Vernunft erblickten. Damit ist aber die Mehrzahl der Philosophen gemeint. Numenios würde also, wenn die Vermuthung von Wilamowitz richtig wäre, nicht ein partieller Dogmatiker, wie ich vorhin als möglich angenommen hatte, sondern ein Dogmatiker gewöhnlichen Schlages gewesen sein. Wie ein solcher aber über-

---

S. 32, 8) verbindet mit Diogenes' Notiz über Numenios seine Deutung eines von Timon häufig gebrauchten Verses (Diog. 114) und kommt so zu folgendem Schluss: „er (Numenios) wird also eine Wahrheit zugegeben haben, wenn Wahrnehmung und Verstand stimmten.“

haupt noch als Pyrrhoneer gelten und mit Timon und Ainesidemos in eine Reihe gestellt werden konnte, weiss ich nicht. So hat sich Timons angebliches Zeugniss für Numenios' Dogmatismus als Schein erwiesen. Was übrig bleibt, der Bericht des Diogenes, reicht nicht aus uns den Glauben an eine Sache zu geben die an sich höchst unglaubwürdig ist. Denn wie weit auch immer in der Auffassung der Persönlichkeit und Lehre des Meisters die unmittelbaren Schüler auseinander gehen mögen, diese Verschiedenheit kann doch nie den eigentlichen Kern betreffen, wie denn auch in den mannichfaltigen Formen der Sokratik noch die Züge desselben Urbildes erkennbar sind. Es wäre daher ein Fall ganz unerhörter Art, wenn ein unmittelbarer Schüler Pyrrhons diesen zu einem Dogmatiker gestempelt hätte, während doch Grund und Wesen des Pyrrhonismus gerade der Gegensatz gegen alle dogmatische Philosophie war. Jedenfalls müsste die Autorität, der wir diess glauben sollten, eine bessere sein als die des Diogenes ist, die hier obenein noch dadurch geschmälert wird dass seine Berichte unter sich nicht im Einklang stehen. Nach dem einen derselben soll Numenios den Pyrrhon für einen Dogmatiker erklärt und, wie wir daraus schliessen müssten, selber ein Dogmatiker gewesen sein, nach dem andern gehörte er zu den Genossen Pyrrhons und zwar gerade zu denjenigen, gegen die sich die Angriffe der Dogmatiker richteten.[1]) Der Widerspruch erscheint noch greller, wenn wir sehen[2]) dass den genannten Genossen Pyrrhons von

[1]) Diog. 102 fährt nach den früher (S. 40, 2) angeführten Worten fort: *οἷς ἀντιλέγοντες οἱ δογματικοί φασιν αὐτοὺς καταλαμβάνεσθαι καὶ δογματίζειν· ἐν ᾧ γὰρ δοκοῦσι διελέγχειν καταλαμβάνονται· καὶ γὰρ ἐν τῷ αὐτῷ κρατύνουσι καὶ δογματίζουσι. καὶ γὰρ ὅτε φασὶ μηδὲν ὁρίζειν καὶ παντὶ λόγῳ λόγον ἀντικεῖσθαι, αὐτὰ ταῦτα καὶ ὁρίζονται καὶ δογματίζουσι κτλ.*

[2]) Diog. a. a. O.

Seiten ihrer Gegner hauptsächlich die Inconsequenz vorgeworfen wurde mit der sie reine Skeptiker sein wollten, in Wahrheit aber sich von einem gewissen Dogmatismus nicht frei halten konnten. Dieser Vorwurf des Dogmatismus konnte doch unmöglich gegen Numenios erhoben werden, wenn derselbe den Dogmatismus aus freien Stücken zugegeben hatte. Der Bericht des Diogenes leidet aber auch noch an einem andern Uebelstande. Zu den Vertheidigern der pyrrhonischen Lehre, und zwar gerade insofern dieselbe Skepticismus ist, wird nämlich auch Nausiphanes gerechnet; wenigstens wird er als einer der Genossen Pyrrhons genannt, deren Lehre von den Dogmatikern bestritten wurde. Nun war Nausiphanes allerdings ein Zuhörer Pyrrhons und ein Verehrer,[1] aber keineswegs ein Schüler, der auf die Worte des Meisters schwor:[2] vielmehr wird uns ausdrücklich gesagt, dass er nur für die Ethik sein Vorbild bei Pyrrhon fand, im Uebrigen aber es vorzog seinen eigenen Weg zu gehen, und zu diesem Verhalten stimmt auch der Umstand dass er der Lehrer eines Dogmatikers wie Epikur war. Nausiphanes konnte daher unmöglich unter den Verfechtern des Pyrrhonismus in erster Linie genannt werden, wie doch bei Diogenes geschieht. Auffallend ist ferner in Diogenes' Bericht, worauf schon Zeller III 1 S. 483, 1 hingewiesen hatte, dass zwischen Timon und Nausiphanes d. h. unmittelbaren Schülern Pyrrhons Ainesidem genannt wird, der doch füglich von dem bald darauf (106) genannten nicht verschieden sein kann, also der einer viel späteren Zeit angehörende Skeptiker sein muss; auffallend ist schon, dass derselbe überhaupt zu den „Genossen“ (*συνήθεις*) Pyrrhons gezählt wird. Endlich, scheint

[1]) Diog. 64: *ὅθεν καὶ Ναυσιφάνην ἤδη νεανίσκον ὄντα θηραθῆναι. ἔφασκε γοῦν γίνεσθαι δεῖν τῆς μὲν διαθέσεως τῆς Πυῤῥωνείου, τῶν δὲ λόγων τῶν ἑαυτοῦ.* Vgl. 69.

[2]) Diog. 64 (s. vor. Anmkg.).

es, hat noch Niemand daran Anstoss genommen, dass nach Nennung des Nausiphanes die Reihe der Genossen Pyrrhons abgeschlossen wird mit einem *καὶ ἄλλοι τοιοῦτοι*. Man sollte dafür *καὶ ἄλλοι τινὲς* erwarten, da *τοιοῦτοι* sich nicht rechtfertigen lässt: denn auf Timon u. s. w. kann es nicht bezogen werden, da diese Namen nicht der Ausdruck einer Qualität sind, und auf *συνήθεις* nur dann, wenn wir eine plumpe Tautologie annehmen wollen. Für alle diese Mängel möchte ich nicht Diogenes verantwortlich machen, sondern glaube, dass derselbe nur geschrieben hatte: *αὐτὸς μὲν γὰρ ὁ Πύῤῥων οὐδὲν ἀπέλιπεν, οἱ μέντοι συνήθεις αὐτοῦ· οἷς ἀντιλέγοντες οἱ δογματικοί φασιν αὐτοὺς κτλ.* So gut wie die Dogmatiker konnten auch die Genossen Pyrrhons ungenannt bleiben, und erst ein Interpolator hat vermuthlich die in den ausgeschiedenen Worten enthaltenen Beispiele hinzugefügt. Numenios zu nennen wurde er durch Diog. 68 veranlasst. Diese Worte (*μόνος δὲ Νουμήνιος καὶ δογματίσαι φησὶν αὐτόν*) an sich betrachtet beweisen nun nicht mehr, dass Numenios ein unmittelbarer Schüler Pyrrhons war. Sie lassen vielmehr die Möglichkeit offen an irgend einen Andern dieses Namens zu denken, der so wenig als der kurz vorher genannte Poseidonios gerade ein Pyrrhoneer zu sein braucht. Nichts hindert uns überdiess das Natürliche zu thun und an den bekanntesten dieses Namens zu denken, den Neupythagoreer Numenios. In den erhaltenen Fragmenten seiner Schriften kommt derselbe allerdings nur einmal (Euseb. praep. ev. XIV 6, 3 f.) und nur beiläufig aus Anlass des Arkesilaos auf Pyrrhon zu sprechen und findet hier gerade die vollkommene Skepsis (*ἡ πάντων ἀναίρεσις*) für ihn charakteristisch. Aber ebenso urtheilt er an dieser Stelle auch über Arkesilaos. Und doch macht er diesem anderwärts einen Vorwurf daraus dass er von der Wahrheit seiner eigenen Lehre überzeugt gewesen sei d. h. er gibt

ihm einen gewissen Dogmatismus Schuld.[1]) Denselben Vorwurf könnte er also auch an einer andern Stelle seiner zahlreichen Schriften (Thedinga de Numenio S. 5) gegen Pyrrhon erhoben haben, so gut wie diess Aristokles nach Euseb. XIV 18 und überhaupt die Dogmatiker nach Diog. 102 gethan hatten. Nur scheinbar steht damit nicht im Einklang, dass nach Diogenes Numenios der Einzige war, der Pyrrhon für einen Dogmatiker erklärte. Denn der Unterschied könnte der gewesen sein, dass die Uebrigen die Behauptung des Dogmatismus als Ergebniss einer Prüfung und zum Zweck der Widerlegung der pyrrhonischen Lehre aussprachen, Numenios dagegen sie nicht weiter begründet und ihr mehr die Form eines historischen Referats gegeben hatte.

Auf den skeptischen Dogmatiker oder besser den dogmatischen Skeptiker Numenios darf man sich also nicht

---

[1]) Euseb. a. a. O. 8, 2: *τοιγαροῦν ἀπάγων* (Karneades) *τοὺς ἄλλους αὐτὸς ἔμενεν ἀνεξαπάτητος, ὃ μὴ προσῆν τῷ Ἀρκεσιλάῳ. Ἐκεῖνος γὰρ περιερχόμενος* (Wyttenbach für *περιεχόμενος*) *τῇ φαρμάξει τοὺς συγκορυβαντιῶντας ἔλαθεν ἑαυτὸν πρῶτον ἐξηπατηκὼς μὴ ᾐσθῆσθαι, πεπεῖσθαι δ' ἀληθῆ εἶναι, ἃ λέγει διὰ τῆς ἀπαξαπάντων ἀναιρέσεως χρημάτων.* Dass der im Text bezeichnete Gedanke in diesen Worten liegt, ist wohl keinem Zweifel unterworfen. Ich glaube aber nicht, dass sie richtig überliefert sind. Denn ich weiss nicht was bedeuten soll „er habe es sich selbst eingeredet (*ἐξηπατηκώς*) dass er nicht mit den Sinnen erfasst habe aber doch überzeugt sei was er sage sei wahr". Vollkommen klar wäre Alles, wenn die Worte *μὴ ᾐσθῆσθαι, πεπεῖσθαι δὲ* gestrichen würden. Dann wäre der Gedanke, er habe sich selber eingeredet Alles was er sage sei wahr, und sei so — das ist die Meinung des Numenios —, indem er etwas als wahr anerkannte, aus einem Skeptiker ein Dogmatiker geworden. Die getilgten Worte könnten ein Zusatz sein, durch den das *ἔλαθεν ἑαυτὸν ἐξηπατηκὼς ἀληθῆ εἶναι* erklärt werden sollte; der Sinn desselben würde dann sein, er habe zwar nicht bemerkt (*μὴ ᾐσθῆσθαι*) dass er von dem was er sage überzeugt sei und so gegen seine eigene Lehre verstosse, in Wirklichkeit aber sei diess doch der Fall gewesen (*πεπεῖσθαι δέ*).

berufen, wenn es den Nachweis gilt dass die pyrrhonische Skepsis in ihren Anfängen positiver war als in der späteren Zeit. Wir brauchen ihn aber auch zu diesem Zwecke nicht. Denn der Hauptvertreter des älteren Pyrrhonismus, Timon, beweist uns, dass derselbe noch mit Fäden an den Dogmatismus geknüpft war die in späterer Zeit zerrissen wurden. In den *Ἰνδαλμοὶ* las man nämlich folgende Verse:[1])

ἦ γὰρ ἐγὼν ἐρέω ὥς μοι καταφαίνεται εἶναι,
μῦθον ἀληθείης ὀρθὸν ἔχων κανόνα,
ὡς ἡ τοῦ θείου τε φύσις καὶ τἀγαθοῦ αἰεί,
ἐξ ὧν ἰσότατος γίνεται ἀνδρὶ βίος.

Dass diese Verse dem Stifter der Schule in den Mund gelegt waren, dürfen wir als sicher betrachten[2]) und sie daher für den echten Ausdruck der pyrrhonischen Lehre, wie dieselbe von Timon aufgefasst wurde, ansehen. Das Auffallende in diesen Versen ist, dass in ihnen eine Wahrheit nicht bloss überhaupt sondern als für uns vorhanden anerkannt wird, ob wir nun *ἀληθείης* mit *κανόνα* oder was vernünftiger Weise allein möglich ist mit *μῦθον* verbinden. So sehr aber die späteren Skeptiker das Suchen der Wahrheit forderten, so leugneten sie doch auf das Entschiedenste dass wir jemals in den Besitz derselben kommen könnten.[3]) Nicht einmal die Lehre Pyrrhons konnten sie als wahr gelten lassen

---

[1]) Sext. dogm. V 20.

[2]) Sextos a. a. O. sagt es freilich nicht. Man vergleiche aber die bei Diog. 65 erhaltenen und wohl dem Anfang desselben Werkes angehörenden Verse:

τοῦτό μοι, ὦ Πύῤῥων, ἱμείρεται ἦτορ ἀκοῦσαι,
πῶς ποτ' ἀνὴρ ἔτ' ἄγεις ῥᾷστα μεθ' ἡσυχίης
μοῦνος ἐν ἀνθρώποισι θεοῦ τρόπον ἡγεμονεύων.

Offenbar gehören der Antwort auf diese Frage die von Sextos angeführten Verse an.

[3]) Man vgl. z. B. Ainesidem bei Photios Bibl. c. 212.

und vermieden es eben deshalb, um jeden Schein des Dogmatismus zu zerstören, sich Pyrrhoneer zu nennen.[1]) Nehmen wir nun auch an, dass es sich hier nur um einen sprachlichen Ausdruck und eine Ungenauigkeit im Gebrauche desselben handelt, so haben sich doch — und das eben ist das Charakteristische — die Späteren diese Ungenauigkeit nicht gestattet: was wir daraus schliessen müssen, dass bei Diog. 76 f., wo dergleichen unvermeidliche Fehler des Ausdrucks verzeichnet werden, gerade dieser grobe vergessen ist und ohne eine Entschuldigung bleibt die man doch anderen viel leichterer Art gegenüber für nöthig gehalten hat. Dasselbe ergibt sich aus der Polemik der Gegner: denn nirgends bemerken dieselben dass die Pyrrhoneer ausdrücklich von einer Wahrheit sprachen,[2]) und doch würden sie, die nach jedem Schein des Dogmatismus haschten, sich eine so deutliche Spur desselben kaum haben entgehen lassen. Die Stelle Timons dagegen, wenn sie vereinzelt war, mochten sie ignoriren oder was ebenfalls denkbar ist sich über dieselbe mit einer Auslegung hinweghelfen, wie sie von ihnen auch in anderen Fällen nicht verschmäht wurde. Ein solcher Fall liegt uns noch vor bei Sextos mathem. I 305 f. Hier wird Bezug genommen auf Verse Timons, in denen er Pyrrhon mit der Sonne verglichen hatte:

μοῦνος δ' ἀνθρώποισι θεοῦ τρόπον ἡγεμονεύεις,
ὃς περὶ πᾶσαν ἑλῶν γαῖαν ἀναστρέφεται,
δεικνὺς εὐτόρνου σφαίρας πυρικαύτορα κύκλον.

Die Grammatiker, sagt Sextos, werden diese Vergleichung verschieden erklären. Die einen werden darin eine Hindeutung

[1]) Diog. 70 berichtet diess wenigstens von Theodosios. Dagegen vertheidigt die Bezeichnung der Skepsis als einer pyrrhonischen Sextos Pyrrh. I 7.

[2]) Vgl. Diog. 102 f. Aristokles bei Euseb. XIV 18.

auf den Ruhmesglanz erblicken, der Pyrrhon umstrahlte, die anderen auf das Licht, das er durch seine Lehre den Menschen gespendet hatte. Diese zweite Erklärung würde aber, wie Sextos bemerkt, Timon in einen Widerspruch verwickeln: denn als Skeptiker durfte er nicht zugeben, dass Pyrrhon die Menschen durch seine Lehre erleuchtet habe, da die Skepsis statt sie über die im Dunkeln liegende Wahrheit aufzuklären die Menschen nur noch tiefer in die Finsterniss gestossen hatte. Gerade diese Eigenschaft der Skepsis ist nach Sextos das Mittel der Vergleichung. Pyrrhon ist wie die Sonne: d. h. diejenigen, die ihm folgen, verlieren ebenso das Licht der Wahrheit und Erkenntniss, wie der welcher anhaltend in die Sonne schaut dadurch geblendet wird.[1]) Diese Erklärung kann aber nicht die richtige sein. Man darf uns das Recht anders als Sextos hierüber zu urtheilen nicht deshalb absprechen, weil uns die Worte nur als Bruchstück vorliegen, Sextos aber sie im Zusammenhange gelesen habe. Denn käme der Zusammenhang für die rich-

---

[1]) *Τίμωνός τε τοῦ Φλιασίου τὸν Πύῤῥωνα ἡλίῳ ἀπεικάζοντος ἐν οἷς φησὶ*

μοῦνος δ' ἀνθρώποισι θεοῦ τρόπον ἡγεμονεύεις,
ὃς περὶ πᾶσαν ἑλῶν γαῖαν ἀναστρέφεται,
δεικνὺς εὐτόρνου σφαίρας πυρικαύτορα κύκλον,

δόξει μὲν τοῖς γραμματικοῖς κατὰ τιμὴν αὐτὸ λέγειν καὶ διὰ τὴν περὶ τὸν φιλόσοφον ἐπιφάνειαν· ἄλλος δὲ ἐπιστήσει μήποτε καὶ μάχεται τὰ παραδείγματα τῷ σκεπτικῷ βουλήματι τὰ ὑπὸ τοῦ Φλιασίου εἰς τὸν Πύῤῥωνα λεχθέντα, εἴγε ὁ μὲν ἥλιος τὰ πρότερον μὴ βλεπόμενα τῷ φωτὶ καταυγάζων δείκνυσιν, ὁ δὲ Πύῤῥων καὶ τὰ προδήλως ἡμῖν ληφθέντα τῶν πραγμάτων εἰς ἀδηλότητα περιστάναι βιάζεται. τὸ δὲ οὐχ οὕτως ἔχειν φαίνεται τῷ φιλοσοφώτερον ἐπιβάλλοντι, ἀλλ' ἡλίου τρόπον ἐπέχειν φησὶ τὸν Πύῤῥωνα καθόσον ὡς ὁ θεὸς τὰς τῶν ἀκριβῶς εἰς αὐτὸν ἀτενιζόντων ὄψεις ἀμαυροῖ, οὕτω καὶ ὁ σκεπτικὸς λόγος τὸ τῆς διανοίας ὄμμα τῶν ἐπιμελέστερον αὐτῷ προσεχόντων συγχεῖ, ὥστε ἀκαταληπτεῖν περὶ ἑκάστου τῶν κατὰ δογματικὴν θρασύτητα τιθεμένων.

tige Auffassung der Worte überhaupt in Betracht d. h. hatte Timon im Folgenden das Gleichniss irgendwie erläutert, so musste Sextos diess erwähnen und hätte, wenn Timons Erläuterung seine eigene Erklärung bestätigte, diesen Umstand sich sicher zu Nutze gemacht. Die Mittel der Erklärung können daher nur in den fraglichen Worten selber gesucht werden. Ich weiss nicht, ob hiernach Sextos' Erklärung überhaupt noch einer Widerlegung bedarf. Denn in Timons Versen wird die Sonne als Führer und Leiter der Menschen bezeichnet (*θεοῦ τρόπον ἡγεμονεύεις*); das ist sie aber doch nicht insofern sie dieselben blendet und so des Gesichtes beraubt sondern insofern sie ihnen leuchtet und so den Weg zeigt. Nur auf diese letztere Eigenschaft kann sich daher auch der Vers *δεικνὺς εὐτόρνου σφαίρας πυρικαύτορα κύκλον* beziehen. Dann besagen aber die Worte dass Pyrrhon der Führer der Menschen geworden ist durch das Licht das von ihm ausging und die bis dahin dunkelen Wege erhellte, und sprechen in der Form des Gleichnisses die Anerkennung einer von Pyrrhon geoffenbarten Wahrheit aus. Sie haben insofern ein doppeltes Interesse. Einmal zeigen sie verglichen mit der Erklärung des Sextos, wie viel consequenter die Späteren den Skepticismus durchführten. Ausserdem aber bestätigen sie, dass „die Rede der Wahrheit" (*μῦθος ἀληθείης*) in dem vorher angeführten Fragment auf Pyrrhons Lehre zu beziehen ist. Sie bestätigen diess um so mehr als beide Fragmente demselben Werke entnommen sind[1]) und hier nahe bei einander standen.[2]) — Dass „die

---

[1]) Dass auch das zweite Fragment aus den *Ἰνδαλμοί* stammt, lehrt Diog. 65, der wenigstens den ersten Vers desselben daher anführt.

[2]) Denn ich habe schon bemerkt, dass auf die von Diog. 65 angeführten und eine Frage enthaltenden Worte das erste Fragment die Antwort gibt.

Wahrheit“ in Timons Augen nicht eine blosse Redensart ohne Inhalt und Bedeutung ist, beweisen die Folgen, die er selber aus der Anerkennung einer solchen für seine übrigen Anschauungen abgeleitet hat. Denn in dem schon angeführten Fragment lässt er Pyrrhon sagen, dass er bei der Mittheilung seiner Vorstellungen die Rede der Wahrheit als Richtschnur nehmen werde:

ἦ γὰρ ἐγὼν ἐρέω ὥς μοι καταφαίνεται εἶναι,
μῦθον ἀληθείης ὀρθὸν ἔχων κανόνα.

Diess kann doch nur bedeuten, dass er in seinen Vorstellungen eine Auswahl treffen und nur diejenigen mittheilen will die sich an der angegebenen Richtschnur bewähren.[1]) Es frägt sich, von was für Vorstellungen hier die Rede ist. Fassen wir diese Verse, wofür doch alle Wahrscheinlichkeit spricht, als den Anfang der Antwort, welche Pyrrhon auf Timons Frage (S. 46, 2) gibt, so können diese Vorstellungen keine anderen sein als die welche den Inhalt von Pyrrhons ursprünglich folgendem Vortrage bildeten. „Ich will sagen“, ist der Sinn, „wie es sich mir zu verhalten scheint (*ὥς μοι καταφαίνεται εἶναι*), nämlich mit dem was du mich frägst“.

[1]) Es könnte jemand auf den Gedanken kommen, dass durch die Worte *μῦθον κτλ.* die Vorstellungen nicht als solche bezeichnet werden sollen die der Wahrheit nahe kommen sondern als solche die der wahre Ausdruck der Ueberzeugung sind. Pyrrhon würde, wenn diese Erklärung richtig wäre, nur die Versicherung abgeben, dass er nach bestem Wissen und Gewissen die Wahrheit sagen und nicht lügen wolle. Nur bei flüchtiger Betrachtung kann indessen diese Erklärung befriedigen. Ein näheres Zusehen zeigt vielmehr, dass sie durch zwei Umstände ausgeschlossen wird: erstens weil derselbe Gedanke schon in dem vorhergehenden *ὥς μοι καταφαίνεται εἶναι* zur Genüge ausgedrückt war, und dann weil Timon diesem Gedanken besser folgende Form gegeben haben würde:

μῦθον ἀληθείην ὀρθὸν ἔχων κανόνα.

Dass die Mittheilung von Vorstellungen den Hauptinhalt von Timons ganzem Werke ausmachte, bestätigt der Titel *Ἰνδαλμοί.* Man hat demselben diese am nächsten liegende Deutung bisher wohl nur deshalb nicht gegeben, weil die menschlichen Vorstellungen an sich, und namentlich mit den Augen des Pyrrhoneers angesehen, zu werthlos schienen als dass sie es verdienten in einer eigenen Schrift aufgezeichnet und erörtert zu werden.[1]) Nun sind aber die Vorstellungen

---

[1]) Frühere Versuche den Titel zu erklären hat Wachsmuth S. 11 zurückgewiesen. Die Erklärung, die er selber gibt, ist in folgenden Worten enthalten: Conicio ergo poetam incepisse a laudibus Pyrrhonis eumque interrogasse, quo tandem modo effecisset, ut omnibus cupiditatibus et animi affectibus vacuus semper aequo animo viveret, illum deinde longiore disputatione exposuisse, qua ratione id posset quispiam nancisci, nempe ita ut non passus se decipi philosophorum *ἡδυλόγου σοφίης* omniumque cupiditatum *ἰνδαλμοῖς* (Sext. Emp. adv. math. X 351) totum se daret scepticae sectae. Also weil in diesem Werke Timons die Vorstellungen kritisirt, als werthlos, ja schädlich nachgewiesen wurden, darum soll es „Vorstellungen" betitelt worden sein? Mit demselben Recht hätte Kant die Kritik der reinen Vernunft auch „Dogmatische Philosophie" nennen können. Sollte der Titel des Werkes überhaupt von dem Gegenstand der darin angestellten Kritik hergenommen werden, dann hätte er *περὶ ἰνδαλμῶν* lauten müssen. Aber auch zugegeben dass *ἰνδαλμοὶ* der Titel sein könne weil es den Gegenstand der Kritik bezeichnet, so ist ja in Timons Werke nach Wachsmuths eigener Ansicht der Gegenstand der Kritik gar nicht der auf den der Titel hinweisen soll. Denn der Titel lässt auf eine Kritik der Vorstellungen schlechthin und überhaupt schliessen. Nach Wachsmuth aber wurden einer Kritik nur diejenigen Vorstellungen unterworfen, die durch falsche Lehre und durch Begierden und Leidenschaften in uns erregt werden und von denen wir uns frei machen sollen. Es bleiben sonach ausser Spiel alle die Vorstellungen, deren nach der Ansicht der Pyrrhoneer, die in diesem Falle auch die Timons ist (diess ergibt sich aus dem Zusammenhang, in dem sein Vers *ἀλλὰ τὸ φαινόμενον πάντῃ σθένει, οὗπερ ἂν ἔλθῃ* von Sextos dogm. I 30 und von Diog. 105 angeführt wird), auch der Weise zum Leben und Handeln nicht entbehren kann, also gerade der wichtigste

gänzlich werthlos nur so lange wir sie lediglich nach ihrem Nutzen für das Erkennen schätzen; dagegen haben sie mit Rücksicht auf das menschliche Handeln betrachtet einen sehr hohen Werth, da sie für dasselbe unentbehrlich sind. Daher konnte ein Pyrrhoneer sie unter diesem Gesichtspunkt sehr wohl in einer besonderen Schrift zusammenfassen, zumal da schon Parmenides im zweiten Theil seines Gedichtes und Platon im Timaios es gewagt hatten zum Inhalt einer philosophischen Darstellung zu machen was Gegenstand nicht des vollen Wissens sondern nur des Wähnens oder Glaubens ist. Dass nun wirklich unter diesem Gesichtspunkt die Vorstellungen in Timons Schrift waren behandelt worden, zeigt der von Sextos dogm. I 30 und von Diog. 105 aufbewahrte Vers:

ἀλλὰ τὸ φαινόμενον πάντῃ σθένει, οὗπερ ἂν ἔλθῃ.

Theil unserer Vorstellungen. Und doch soll, wo der wichtigste fehlt, das Ganze den Namen hergeben? Die Wachsmuthsche Erklärung leidet endlich an demselben Fehler wie ihre Vorgängerinnen, dass sie gesucht ist. Denn der Titel *Ἰνδαλμοί* führt doch zunächst darauf an ein Werk zu denken, dessen Inhalt in einer Reihe von Vorstellungen besteht. Diese Vermuthung wird durch den ersten der Pyrrhon in den Mund gelegten Verse sogleich bestätigt: *ἦ γὰρ ἐγὼν ἐρέω ὥς μοι καταφαίνεται εἶναι.* Hiernach war Pyrrhons ganzer Vortrag nichts weiter als eine Summe von *φαινόμενα,* dieser Vortrag bildete aber allem Anschein nach den Hauptinhalt des ganzen Werkes, das daher wohl nach ihm den Namen *Ἰνδαλμοί* erhalten konnte. Denn das bedarf kaum eines Wortes, dass zwischen *καταφαίνεται* und *ἰνδάλλεται* ein Unterschied der Bedeutung nicht existirt. Dass Sextos einen solchen nicht machte, sehen wir aus dogm. I 425: *παρὰ τὰς διαφορὰς τῶν πόρων καὶ παρὰ τὰς τοῦ ἐκτὸς περιστάσεις καὶ παρ' ἄλλους πλείονας τρόπους οὔτε τὰ αὐτὰ οὔτε ὡσαύτως ἰνδάλλεται ἡμῖν τὰ πράγματα — —, ὥστε εἰ μὲν φαίνεται πρὸς τῇδε τῇ αἰσθήσει καὶ τῇδε τῇ περιστάσει δύνασθαι λέγειν, τὸ δ' εἰ ταῖς ἀληθείαις τοιοῦτόν ἐστιν οἷον καὶ φαίνεται, ἢ ἀλλοῖον μέν ἐστιν ἀλλοῖον δὲ φαίνεται, μὴ ἔχειν ἡμᾶς διανθεντεῖν.* Ausserdem darf man mit Timons Verse wohl den homerischen (Od. 19, 224) vergleichen: *ἀλλὰ καὶ ὧς ἐρέω, ὥς μοι ἰνδάλλεται ἦτορ.*

An sich zwar könnte in diesen Worten auch der Gedanke liegen, dass das Leben und Handeln der Menschen thatsächlich überall von den Vorstellungen beherrscht werde ohne dass diese Herrschaft für nothwendig erklärt und deshalb gebilligt würde; in diesem Falle könnten die Worte recht wohl einer Darstellung angehören, die gegen die Abhängigkeit des menschlichen Handelns von den Vorstellungen gerichtet war. Der Zusammenhang, in dem die Worte citirt werden, nöthigt uns aber sie anders aufzufassen. Denn Sextos beruft sich auf Timon als Zeugen dafür, dass auch der Skeptiker, wenn er nicht auf jedes Wirken und Handeln im Leben verzichten wolle, ein Kriterion desselben müsse gelten lassen, wie es in den Vorstellungen gegeben sei;[1]) und Diogenes führt den Vers zum Beweis an, dass die Skepsis nicht, wie ihr die Dogmatiker vorwerfen, die Möglichkeit des Lebens und Handelns aufhebt. Der Sinn des Verses kann daher nur der sein: die Vorstellungen besitzen eine Gewalt, der sich Niemand, auch der Weise nicht, entziehen kann. Damit wollte aber Timon nicht sagen, dass wir jeder zufälligen Vorstellung blind nachgeben sollen. Das konnte er nicht sagen wollen, da er z. B. die Vorstellung, nach der die sinnliche Lust ein Gut ist, nicht als maassgebend für unser Handeln gelten liess.[2]) Unsere Abhängigkeit von den Vorstellungen kann daher nur darin bestehen, dass wir überhaupt von einer Vorstellung ausgehen müssen um handeln

[1]) *Κατ' ἀνάγκην γὰρ ἔδει τὸν ἀπορητικῶς φιλοσοφοῦντα, μὴ εἰς τὸ παντελὲς ἀνενέργητον ὄντα καὶ ἐν ταῖς κατὰ τόν βίον πράξεσιν ἄπρακτον, ἔχειν τι κριτήριον αἱρέσεως καὶ φυγῆς, τουτέστι τὸ φαινόμενον, καθὼς καὶ ὁ Τίμων μεμαρτύρηκεν εἰπὼν κτλ.*

[2]) Athen. VIII 337 A: *παγκάλως δὲ καὶ ὁ Τίμων ἔφη*

πάντων μὲν πρώτιστα κακῶν ἐπιθυμίη ἐστίν.

In diesen Worten liegt die im Texte angegebene Ansicht eingeschlossen, wenn sie auch nicht geradezu ausgesprochen wird.

zu können; welches dagegen im Einzelnen diese Vorstellung ist, das zu bestimmen steht in unserer Macht. Insofern also die Vorstellungen, welche den Inhalt von Timons Schrift bildeten und nach denen sie den Namen trug, Vorstellungen sind durch die unser Handeln geregelt werden soll, können es nicht beliebige sondern müssen es nach einer bestimmten Rücksicht ausgewählte sein. Auch abgesehen hiervon ist es nicht möglich, dass Timon alle Vorstellungen die ein Mensch haben kann oder jemals gehabt hat in seiner Schrift aufzählte; durch die in Timons Frage und Pyrrhons Antwort ausgesprochene ethische Tendenz wird aber auch die Annahme ausgeschlossen, dass Timons ganze Absicht dahin ging über das weite Gebiet der Vorstellungen durch zweckmässig gewählte Beispiele eine Uebersicht zu geben. Timons Werk kann also nur einen Theil der überhaupt möglichen Vorstellungen, muss diesen aber vollständig enthalten haben, nämlich alle die durch die nach seiner Meinung unser Handeln bestimmt werden sollte. Um dieses Vorstellungsgebiet gegen andere scharf abzugrenzen bedurfte er natürlich eines Maasses, und dieses Maass (*ὀρθὸς κανών*), wie er selber Pyrrhon sagen lässt, war die Rede der Wahrheit (*μῦθος ἀληθείης*). Welche Vorstellung sich an ihr bewährte, wurde aufgenommen. Wir sind noch im Stande zu erkennen, wie er hierbei im Einzelnen verfuhr. Zu den Vorstellungen, von denen die Rede ist, gehört die Lehre, die er nach Athen. VIII 337 A in folgenden Vers gebracht hatte:

πάντων μὲν πρώτιστα κακῶν ἐπιθυμίη ἐστίν.

Es ist höchst wahrscheinlich, dass dieser Vers aus den *Ἰνδαλμοὶ* genommen ist:[1]) denn erstens ist die Form des Aus-

[1]) Diess war schon Wachsmuths Ansicht. Der Grund aber, auf den er sich stützt und der mit seiner Auffassung des ganzen Werkes zusammenhängt, kann für uns nach dem früher (S. 51, 1) Bemerkten nicht mehr in Betracht kommen.

drucks der Art wie sie nach der Ansicht der Pyrrhoneer nur bei Vorstellungen (*φαινόμενα*) zulässig war,[1] und zweitens ist der Inhalt eine Vorschrift für unser Handeln, so dass die beiden Forderungen, die wir an alles was in den Bereich der *Ἰνδαλμοὶ* fällt stellen müssen, erfüllt sind. Indessen angenommen dass er aus einer andern Schrift d. h. den *Σίλλοι* stammt, so ist er doch von derselben Art wie das was den Inhalt der *Ἰνδαλμοὶ* bildete und kann daher wohl als Beispiel benutzt werden, damit wir daran die Beschaffenheit solcher Vorstellungen, die den Ausgangspunkt für unser Handeln bilden sollten, näher demonstriren. Welches ist nun die Eigenschaft, um derentwillen die Vorstellung, dass die Begierden das grösste Uebel sind, in einem höheren Grade für unser Handeln maassgebend ist als die entgegengesetzte, dass die Begierden oder das was sie erregt ein Gut sind? Die Antwort hierauf kann nicht zweifelhaft sein: die Begierden sind deshalb das grösste Uebel, weil sie mehr als alles Andere das Glückseligkeitsideal der Pyrrhoneer, die *ἀταραξία*, stören. Dieses also ist es, an dem wir die verschiedenen Vorstellungen messen sollen, und dieser Maassstab entscheidet an welche Vorstellung wir uns in unserm Handeln zu binden haben. In ähnlicher Weise kommt derselbe Maassstab auch noch in einem anderen Falle zur Anwendung. Dass wir uns den herrschenden Sitten und Gesetzen unterwerfen, den darin ausgesprochenen Vorstellungen über Gut und Uebel fügen sollen, war auch Timons Meinung ebenso wie die der übrigen Pyrrhoneer.[2] Als Grund,

[1]) Sext. dogm. V 19: *ὅταν λέγωμεν σκεπτικῶς „τῶν ὄντων τὰ μέν ἐστιν ἀγαθὰ τὰ δὲ κακὰ τὰ δὲ μεταξὺ τούτων“, τὸ ἔστιν ἐντάττομεν οὐχ ὡς ὑπάρξεως ἀλλ' ὡς τοῦ φαίνεσθαι δηλωτικόν.*

[2]) Hinsichtlich der übrigen Pyrrhoneer vgl. z. B. Sext. Pyrrh. I 17. Dass Timon derselben Ansicht war, dürfen wir wohl aus Diog. 105 schliessen: *ὅθεν καὶ ὁ Τίμων ἐν τῷ Πύθωνί φησι μὴ ἐκβεβηκέναι τὴν συνήθειαν.*

weshalb er diese Vorstellungen als solche anerkannte, die für unser Handeln verbindlich sind, liegt es am nächsten den anzunehmen, dass durch eine solche Anerkennung die *ἀταραξία* gefördert wurde. Das Glückseligkeitsideal der Pyrrhoneer ist also abermals der Maassstab, nach dem über die Wahl der unser Handeln bestimmenden Vorstellungen entschieden wird. Die Anwendung desselben Maassstabes reicht aber in diesem Falle noch weiter. Denn die Vorstellung dass ich mich den Gesetzen u. s. w. unterwerfen soll kann verschieden sein, je nach dem darin die Vorstellung eingeschlossen ist, dass, was die Gesetze für gut oder übel erklären, beides auch der Natur und Wirklichkeit nach ist, oder die andere, dass es nur in der Meinung diese beiden Eigenschaften hat. Timon entschied sich für die letztere Art der Vorstellung und zwar deshalb weil nur in diesem Falle die *ἀταραξία* gewahrt werden kann.[1]) Diese ist also auch hier der Maassstab, der über die Vorstellung entscheidet durch die unser Handeln bestimmt werden soll. Jetzt erkennen wir deutlich, was unter der Rede der Wahrheit (*μῦθος ἀληθείης*) zu verstehen ist, die Pyrrhon bei Timon zum Maassstab seiner Vorstellungen machen will. Denn an

---

[1]) Sext. dogm. V 140: *μόνως οὖν ἔσται φυγεῖν ταύτην, εἰ ὑποδείξαιμεν τῷ ταραττομένῳ κατὰ τὴν τοῦ κακοῦ φυγὴν ἢ κατὰ τὴν τοῦ ἀγαθοῦ δίωξιν ὅτι οὔτε ἀγαθόν τι ἔστι φύσει οὔτε κακόν,*

ἀλλὰ πρὸς ἀνθρώπων ταῦτα νόῳ κέκριται

κατὰ τὸν Τίμωνα. Dass dieser Vers zu den Ueberresten der *Ἰνδαλμοὶ* gehört, hat schon Wachsmuth S. 11 daraus geschlossen, dass er Theil einer im elegischen Maasse gehaltenen Dichtung ist. Dagegen scheint auf die sprachliche Form noch Niemand besonders geachtet zu haben. Denn sonst hätte wohl nicht verborgen bleiben können, dass der Gegensatz, in dem diese Worte zu den vorhergehenden *ἔστι φύσει* stehen, schärfer zum Ausdruck kommt, wenn wir statt *νόῳ* schreiben *νόμῳ*. Vgl. die S. 11, 1 angeführten Stellen.

sich schon lag es am nächsten darunter die Lehre Pyrrhons zu verstehen, und diese Auffassung ist jetzt bestätigt worden, da thatsächlich die Forderung der *ἀταραξία* von Timon als Maassstab der Vorstellungen benutzt wurde, diese aber mit Pyrrhons Lehre eins ist. Auch was Pyrrhon nach der eben berücksichtigten Aeusserung weiter in den Mund gelegt wird, erhält von dem jetzt gewonnenen Standpunkt aus ein neues Licht. Da es auf den Zusammenhang der Verse ankommt, so setze ich sie alle noch einmal her:

ἦ γὰρ ἐγὼν ἐρέω ὥς μοι καταφαίνεται εἶναι,
μῦθον ἀληθείης ὀρθὸν ἔχων κανόνα,
ὡς ἡ τοῦ θείου τε φύσις καὶ τἀγαθοῦ αἰεί,
ἐξ ὧν ἰσότατος γίνεται ἀνδρὶ βίος.

Nach der Uebersetzung bei Fabricius und der Interpunction bei Bekker zu schliessen scheint es dass man die Worte *ὡς ἡ τοῦ θείου κτλ.* als den Inbegriff oder doch als einen Theil der durch *ἐρέω* angekündigten Aeusserung betrachtete und *ὡς* in der Bedeutung von „dass" nahm. Diese Auffassung ist aber nicht haltbar. Denn indem die Aeusserung durch *ὡς* aufs Engste an *ἐρέω* angeknüpft wird, wird sie in dieselbe Zeit gezogen, in der die Ankündigung geschieht, also aus der Zukunft, in der sie der Annahme nach stattfinden sollte, in die Gegenwart. Ich kann nicht sagen „ich werde sagen, dass die Natur des Göttlichen und Guten immer ist", wenn was ich später sagen werde eben darin besteht zu sagen dass die Natur des Göttlichen und Guten immer ist; in diesem Falle hört ja das Sagen auf, ein Zukünftiges zu sein, ich werde nicht erst sagen, sondern ich sage es bereits, dass u. s. w. Nur dann liesse sich *ὡς* in der Bedeutung von „dass" festhalten, wenn der sich anschliessende Satz nicht selber schon eine der in Aussicht gestellten Aeusserungen darstellt sondern nur den Inhalt

derselben im Allgemeinen zusammenfasst und so andeutet was erst der folgende Vortrag ins Einzelne ausführt. In diesem Falle würde letzterer keine Absicht haben als den eingehenden Beweis zu liefern, dass das Gute und Göttliche immer ist. Statt dessen war, wie sich daraus ergibt dass er eine Antwort auf Timons Frage sein sollte, seine Absicht vielmehr Vorschriften zu geben, nach denen auch andere Menschen ein ebenso glückliches Leben führen können wie Pyrrhon. Es bleibt daher nur übrig *ὡς* in einer andern Bedeutung, der causalen, zu nehmen und zu übersetzen: „denn die Natur des Göttlichen und Guten ist immer". Diese Worte können dann nur die Begründung des unmittelbar vorhergehenden Verses enthalten. Mit dem ersten Verse (*ἦ γὰρ ἐγὼν κτλ.*) erklärt Pyrrhon, er werde sagen wie es ihm zu sein oder sich zu verhalten scheine, nämlich mit dem wonach ihn Timon gefragt hatte. Wenn er hierauf hinzufügt, er wolle sich dabei die Rede der Wahrheit zur Richtschnur nehmen, so war natürlich eine Andeutung darüber, was er unter der Rede der Wahrheit verstehe und in wie fern dieselbe eine Richtschnur seiner Aeusserungen sein könne, sehr erwünscht. Diesem Bedürfniss genügt der mit *ὡς* eingeleitete Gedanke. Daraus sehen wir, dass den Inhalt der Rede der Wahrheit die Natur des Göttlichen und Guten bildet; und da nun diese Natur näher bestimmt wird als diejenige wodurch das menschliche Leben zu einem gleichmässigen wird (*ἐξ ὧν ἰσότατος γίνεται ἀνδρὶ βίος*), dabei aber nur an die *ἀταραξία* gedacht werden kann, so kommen wir auf anderem Wege zu derselben Erklärung zurück, die wir schon vorher natürlich und wahrscheinlich fanden. Wenn sodann hinzugefügt wird, dass diese Natur immer ist, so soll dadurch die Eigenthümlichkeit an ihr hervorgehoben werden, durch die sie befähigt ist in Mitten des Wechsels und Schwankens unserer Vorstellungen als fester Maassstab zu dienen. — Von verschie-

denen Seiten hat sich uns so bestätigt, dass Timon es nicht für gleichgiltig hielt, durch welche Vorstellungen unser Handeln bestimmt wird, sondern zu diesem Zwecke eine Auswahl traf, bei der er sich des angegebenen Maassstabes bediente. Diese Auswahl bildete den Inhalt der *Ἰνδαλμοί*. Da nun derselbe eine Antwort auf Timons Frage nach der Glückseligkeit ist, die Glückseligkeit nach der Ansicht der Pyrrhoneer aber auf der *ἀταραξία* beruht, so könnte man schliessen, dass in den *Ἰνδαλμοὶ* vor allem das pyrrhonische Ideal der *ἀταραξία* und sein Ursprung aus der *ἐποχὴ* erörtert und begründet wurde. Wäre diess indessen der Hauptinhalt der Schrift gewesen, dann würde der Name *Ἰνδαλμοὶ* abermals unerklärt bleiben. Dieser scheinbare Einwand lässt sich beseitigen, sobald wir näher zusehen, was der Sinn von Timons Frage ist. Er sagt Diog. 65:

τοῦτό μοι, ὦ Πύῤῥων, ἱμείρεται ἦτορ ἀκοῦσαι,
πῶς ποτ' ἀνὴρ ἔτ' ἄγεις ῥᾷστα μεθ' ἡσυχίης.

Hieraus sehen wir, dass Timon, was das Wesen von Pyrrhons Glückseligkeit ausmacht, schon erkannt hat. Es ist die *ἡσυχίη*, die mit der *ἀταραξίη* zusammenfällt.[1]) Was er daher von Pyrrhon wissen will, das können nur die Mittel sein, durch die man sich in den verschiedensten Verhältnissen diese Art von Glückseligkeit erwirbt und erhält. Diese Mittel aber sind die Vorstellungen, die ich mir von den einzelnen Dingen bilde und von denen ich mich in allen besondern Verhältnissen

---

[1]) Sext. dogm. V 141: *εὐδαίμων μέν ἐστιν ὁ ἀταράχως διεξάγων καί, ὡς ἔλεγεν ὁ Τίμων, ἐν ἡσυχίᾳ καὶ γαληνότητι καθεστώς·*

πάντῃ γὰρ ἐπεῖχε γαλήνη

καὶ

τὸν δ' ὡς οὖν ἐνόησ' ἐν νηνεμίῃσι γαλήνης.

Vgl. Pyrrh. I 10.

leiten lasse. Die *Ἰνδαλμοὶ* waren daher eine ethische Schrift, aber nicht in dem Sinne dass sie die letzten Principien der Sittlichkeit erörterten — das blieb anderen Schriften (vgl. Euseb. praep. ev. XIV 18, 2) vorbehalten und wurde in den *Ἰνδαλμοὶ* als *μῦθος ἀληθείης* vorausgesetzt — sondern darum weil sie diese vorausgesetzten Principien in ihre Consequenzen verfolgten und Vorschriften über ihre Anwendung in einzelnen Fällen gaben. Um sich eine deutlichere Vorstellung von ihrem Inhalt zu machen wird man die stoischen Schriften *περὶ καθήκοντος* oder vielleicht noch besser Demokrits Schrift *περὶ εὐθυμίης*[1]) vergleichen dürfen.

Mit dem Ergebniss der bisherigen Untersuchung, dass wir nach Timon uns nicht den Vorstellungen blind überlassen sondern eine Auswahl unter ihnen treffen sollen, scheint nicht in Einklang zu stehen was in den von Sextos dogm. V 164 aufbewahrten Worten Timons als dessen Ansicht hervortritt. Dem Skeptiker, heisst es dort, werfen es die Gegner als Widerspruch vor, *ὅτι ὑπὸ τυράννῳ ποτὲ γενόμενος καὶ τῶν ἀῤῥήτων τι ποιεῖν ἀναγκαζόμενος ἢ οὐχ ὑπομενεῖ τὸ προστεττόμενον ἀλλ᾽ ἑκούσιον ἑλεῖται θάνατον, ἢ φεύγων τὰς βασάνους ποιήσει τὸ κελευόμενον, οὕτω τε οὐκέτι ἄφυγὴς καὶ ἀναίρετος ἔσται κατὰ τὸν Τίμωνα, ἀλλὰ τὸ μὲν ἑλεῖται τοῦ δ᾽ ἀποστήσεται, ὅπερ ἦν τῶν μετὰ πείσματος κατειληφότων τὸ φευκτόν τι εἶναι καὶ αἱρετόν.* Mit der Forderung, die hiernach Timon ausgesprochen hatte, dass wir nie etwas meiden oder wählen sollen, scheint die andere, dass wir gewissen Vorstellungen vor anderen den Vorzug geben sollen, in Widerspruch zu stehen, und dieser Widerspruch würde noch mehr hervortreten, wenn beide Forderungen, was nicht unwahrscheinlich

---

[1]) Ueber deren Inhalt s. meine Abhandlung in Herm. XIV 354 ff.

ist, in derselben Schrift aufgestellt worden waren.[1]) In Wahrheit besteht dieser Widerspruch nicht. Timon kann sich in derselben Weise gerechtfertigt haben wie Sextos a. a. O. 165, indem er erklärt das eine Mal als Skeptiker das andere Mal nach der Gewohnheit der Menschen gesprochen zu haben. Man würde diesen Widerspruch als erledigt ansehen können, wenn sich nicht mit ihm noch ein anderer verbände. Denn nach Sextos dogm. V 140 leugnete Timon, dass es überhaupt ein von Natur Gutes (*φύσει ἀγαθόν*) gäbe, in den vorher erörterten Versen aber spricht er von der Natur des Göttlichen und des Guten (*ἡ τοῦ θείου τε φύσις καὶ τἀγαθοῦ*). Auch hier kann man sich darauf berufen, dass zwischen dem populären und dem philosophischen Sprachgebrauch unterschieden werden müsse. Möglich ist indessen auch eine andere Erklärung. Wenn Timon leugnete, dass etwas von Natur gut sei, so behauptete er gleichzeitig, dass alles dieses nur von den Menschen dafür gehalten werde (*ἀλλὰ πρὸς ἀνθρώπων πάντα νόῳ* [*νόμῳ*? s. S. 56, 1] *κέκριται*). Da nun unter den Menschen offenbar die Menschen ausser den Skeptikern gemeint sind, so kann auch das Gute, dessen Realität bestritten wird, nur dasjenige sein das bei andern Menschen als solches gilt. Wenn aber Timon nur geleugnet hatte, dass dieses sogenannte Gute ein Gut sei, so konnte er ohne sich zu widersprechen das skeptische Ideal für ein Gut, eben für das einzige wahre Gut erklären. Dieses Gut könnte er dann auch zum Gegenstand einer Wahl (*αἵρεσις, αἱρεῖσθαι*) gemacht haben, und die Möglichkeit ist sonach

[1]) Wachsmuth S. 10 hat diesen Ausspruch aus einer Prosaschrift abgeleitet. Indessen stellen die Worte *ἀφυγὴς καὶ ἀναίρετος ἔσται* sich ungesucht als Theil eines Hexameters dar und geben so, wenn wir ausserdem den Inhalt berücksichtigen, uns das Recht sie für ein Fragment der *Ἰνδαλμοί* zu halten, denen Wachsmuth selber S. 11 und Haas de philos. scept. succ. S. 62, 5 sie zugewiesen haben.

nicht ausgeschlossen, dass auch die Worte *ἀφυγὴς καὶ ἀναίρετος ἔσται* relativ, d. h. mit Bezug auf die gewöhnlich so genannten Güter und Uebel zu verstehen sind, die der pyrrhonische Weise weder wählen noch meiden wird.

Halten wir daran fest, dass nach Timon unser Handeln nicht durch beliebige und zufällige sondern durch solche Vorstellungen bestimmt werden soll, die am skeptischen Ideal gemessen sich bewährt haben, so können wir den Unterschied nicht verkennen, der in dieser Beziehung zwischen ihm und späteren Pyrrhoneern stattfindet. Zunächst freilich scheinen beide im wesentlichen übereinzustimmen. Auch die späteren Skeptiker bekannten nicht blindlings zufälligen Vorstellungen zu folgen sondern solchen die ihnen durch eine vernünftige Erwägung (*λόγος τις*) empfohlen wurden;[1]) und da nun diese vernünftige Erwägung mit der skeptischen Grundansicht zusammenhängen sollte,[2]) so scheint es im Sinne auch dieser späteren Pyrrhoneer zu sein, wenn man diese Grundansicht oder praktisch betrachtet ihr Ideal zum Maassstab der unser Handeln bestimmenden Vorstellungen

---

[1]) Sext. Pyrrh. I 17: *εἰ δέ τις αἵρεσιν εἶναι φάσκει τὴν λόγῳ τινὶ κατὰ τὸ φαινόμενον ἀκολουθοῦσαν ἀγωγήν, ἐκείνου τοῦ λόγου ὡς ἔστιν ὀρθῶς δοκεῖν ζῆν ὑποδεικνύοντος (τοῦ ὀρθῶς μὴ μόνον κατ' ἀρετὴν λαμβανομένου ἀλλ' ἀφελέστερον) καὶ ἐπὶ τὸ ἐπέχειν δύνασθαι διατείνοντος, αἵρεσίν φαμεν ἔχειν· ἀκολουθοῦμεν γάρ τινι λόγῳ κατὰ τὸ φαινόμενον ὑποδεικνύντι ἡμῖν τὸ ζῆν πρὸς τὰ πάτρια ἔθη καὶ τοὺς νόμους καὶ τὰς ἀγωγὰς καὶ τὰ οἰκεῖα πάθη.*

[2]) Sext. a. a. O. Denn der *λόγος*, der in uns die Vorstellung hervorbringt, dass wir den Sitten Gesetzen u. s. w. gemäss leben sollen, ist derselbe welcher zeigt wie man die Vorstellung oder den Glauben recht zu leben erlangen könne (*ἐκείνου τοῦ λόγου ὡς ἔστιν ὀρθῶς δοκεῖν ζῆν ὑποδεικνύοντος*) und auf das *ἐπέχειν* dringt (*καὶ ἐπὶ τὸ ἐπέχειν δύνασθαι διατείνοντος*). Dieser letztere *λόγος* ist aber offenbar nichts weiter als die skeptische Grund-Theorie, dargestellt nach ihren beiden Seiten, der *ἀταραξία* und der *ἐποχή*.

macht. Der Unterschied ist aber der, dass dieser Maassstab, das Ideal der Schule, bei Timon den Werth einer wissenschaftlichen Wahrheit, bei den späteren Pyrrhoneern nur den einer subjectiven Vorstellung (*φαινόμενον*) hat.[1]) Daraus ergibt sich, dass auch die von diesem Maassstab abhängigen Einzelvorstellungen, die der nächste Ausgangspunkt unseres Handelns sind, in Timons Augen einen anderen Werth hatten als in denen der späteren Pyrrhoneer. Die letzteren wollten damit, dass sie erklärten in ihrem Handeln sich an gewisse Vorstellungen zu binden, diesen Vorstellungen keinen Vorzug vor anderen zusprechen,[2]) und ebenso wenig wollten sie Anderen dadurch die Pflicht auflegen denselben Vorstellungen zu folgen.[3]) Wer dagegen wie Timon die

---

[1]) Denn dem *λόγος* — und darunter ist die Grundlehre der Pyrrhoneer gemeint — leisten sie Folge nach Sextos a. a. O. nur *κατὰ τὸ φαινόμενον* (denn *τὴν λόγῳ τινὶ κατὰ τὸ φαινόμενον ἀκολουθοῦσαν ἀγωγὴν* nennt er die Skepsis; wir sehen daraus, dass auch in den Worten *ἀκολουθοῦμεν γάρ τινι λόγῳ κατὰ τὸ φαινόμενον ὑποδεικνύντι* die Worte *κατὰ τ. φ.* mit *ἀκολουθοῦμεν* und nicht mit *ὑποδεικνύντι* zu verbinden sind) d. h. nicht als ob sie ihn für wahr hielten sondern nur weil er thatsächlich in ihrer Vorstellung gegeben ist. Ebenso hatte den Pyrrhonismus schon Ainesidemos aufgefasst, da er im ersten Buch seiner *Πυῤῥώνειοι λόγοι* und anderwärts erklärte *οὐδὲν ὁρίζειν τὸν Πύῤῥωνα δογματικῶς διὰ τὴν ἀντιλογίαν, τοῖς δὲ φαινομένοις ἀκολουθεῖν.*

[2]) Darauf beruht zum Theil ihr Unterschied von den Akademikern, wie sich aus Sextos Pyrrh. I 226 ff. z. B. aus folgenden Worten ergibt: *τάς τε φαντασίας ἡμεῖς μὲν ἴσας λέγομεν εἶναι κατὰ πίστιν ἢ ἀπιστίαν ὅσον ἐπὶ τῷ λόγῳ, ἐκεῖνοι δὲ τὰς μὲν πιθανὰς εἶναί φασι τὰς δὲ ἀπιθάνους.*

[3]) Denn diess würde voraussetzen, dass es von unserem Willen abhängt welchen Vorstellungen wir folgen. Das ist es aber gerade was Sextos a. a. O. leugnet, wenn er die *φαινόμενα* bezeichnet als *τὰ κατὰ φαντασίαν παθητικὰ ἀβουλήτως ἡμᾶς ἄγοντα εἰς συγκατάθεσιν.*

Wahrheit zum Maassstab der Vorstellungen machte, der gestand eben dadurch den Vorstellungen die mit ihr übereinstimmen einen Werth vor den übrigen zu, die diess nicht thun, und musste consequenter Weise auch Andere für verpflichtet halten sich denselben Vorstellungen zu unterwerfen. Wenn man das Ansehen bedenkt, in dem Timon als Verkündiger der pyrrhonischen Lehre (*ὁ προφήτης τῶν Πύῤῥωνος λόγων* wird er von Sextos adv. math. I 53 genannt) auch bei den späteren Skeptikern stand, so könnte man gegen das Ergebniss einer Untersuchung zweifelhaft werden, das zwischen ihm und den späteren Vertretern der Schule eine nicht unbedeutende Meinungsverschiedenheit nachweist und das natürlich mathematische Evidenz nicht besitzt. Auf der andern Seite aber wird, wenn wir bedenken dass Timon ein Zeitgenosse des Arkesilaos war und zu diesem in freundschaftlichem Verhältnisse stand, die Richtigkeit jenes Ergebnisses bestätigt, da mit der Annahme desselben eine auffallende Uebereinstimmung in den Ansichten beider Männer hervortritt. Denn der Vorzug der nach Timon gewissen Vorstellungen zukommt, weil sie ohne wahr zu sein doch am Maassstab der Wahrheit sich bewähren, kann nur darin bestehen dass sie wahrscheinlich sind. Das Wahrscheinliche unter dem Namen des *εὔλογον* hatte aber auch Arkesilaos zum Ausgangspunkt unserer Handlungen gemacht (Sext. dogm. I 158).

Der erste Pyrrhoneer nach Timon, von dem wir mehr als bloss den Namen wissen, ist Ainesidemos.[1]) Was man über ihn aus Sextos Empeirikos entnahm, schien ihm bisher eine eigenthümliche Stellung innerhalb seiner Schule zu

[1]) Ich bemerke dass was im Folgenden über diesen Philosophen gesagt wird schon niedergeschrieben war ehe die in wesentlichen Punkten damit zusammentreffende Abhandlung von Natorp erschien (Rhein. Mus. 1883 S. 28 ff.).

sichern, da er, in einer für uns freilich schwer verständlichen Weise, die dogmatische Lehre Heraklits mit der pyrrhonischen Skepsis verbunden haben sollte. Diesen Anspruch Ainesidem auf eine Sonderstellung innerhalb der Schule hat neuerdings Diels doxogr. S. 210 f. bestritten, indem er die Autorität des Sextos verwarf und als die einzige Quelle, aus der sich eine Kenntniss des echten Ainesidem schöpfen lasse, den bei Photios bibl. c. 212 erhaltenen Auszug aus dessen *Πυῤῥώνειοι λόγοι* bezeichnete. Diese Ansicht von Diels ist sodann von Zeller (III 2³ S. 35 ff.) gebilligt und weiter begründet worden. Hiernach hätte Sextos, indem er Ainesidem zu einem Herakliteer machte, dessen Darstellung missverstanden und was ein historischer Bericht sein sollte als ein dogmatisches Bekenntniss aufgefasst. Ich setze Diels' eigene Worte her: sicut eclectici ejus saeculi dogmaticorum omnium miram concordiam contendebant, ita Aenesidemus dubitationis semina per philosophorum continuationem indagavit et collecta proposuit. qua in re cum illos magis quam se loquentes faceret (cf. Sext. dogm. I 129: *τοῦτον δὴ τὸν θεῖον λόγον καθ' Ἡράκλειτον δι' ἀναπνοῆς σπάσαντες νοεροὶ γινόμεθα*), errores infinitos apud posteriores procreavit, qui explanatorem opinionum eundem patronum credebant. hinc factum ut quem veteres resuscitasse Pyrrhonis sectam dicebant, eundem inconstantia absurda modo scepticum modo dogmaticum praesertim Heracliteum viri docti arbitrarentur. Hiernach wäre Heraklit von Ainesidem nur unter die Vorläufer des Pyrrhonismus gerechnet worden und hätte daher in einer Reihe mit Anderen gestanden, die als solche Diogenes IX 72 f. nennt, mit den eleatischen Philosophen Xenophanes und Zenon, mit Empedokles Demokrit Hippokrates und Platon. Warum hat nichtsdestoweniger sich das Missverständniss des Sextos nur an Heraklit geknüpft? Warum nicht vielmehr an Demokrit, der doch unter den Vorläufern

des Pyrrhonismus viel mehr hervorragt als Heraklit?[1]) Das sind Fragen, die Diels hätte beantworten sollen. Noch mehr aber muss man verlangen, dass wer Sextos eines solchen Missverständnisses beschuldigt, auch das berücksichtigt was derselbe Pyrrh. I 210 über Ainesidemos sagt. Hiernach hätte dieser die skeptische Richtung für den Weg zur heraklitischen Philosophie erklärt (*οἱ περὶ τὸν Αἰνησίδημον ἔλεγον ὁδὸν εἶναι τὴν σκεπτικὴν ἀγωγὴν ἐπὶ τὴν Ἡρακλείτειον φιλοσοφίαν*). Von einem Missverständniss auf Seiten des Sextos kann hier nicht die Rede sein: wollen wir daher ihn nicht auch zum Lügner machen, so müssen wir glauben was er Ainesidem sagen lässt. Hieraus scheint aber weiter zu folgen, dass, wer die heraklitische Philosophie in eine so enge Verbindung mit der Skepsis setzte, sich ihr auch bis zu einem gewissen Grade anschloss, also gerade das was Zeller und Diels mit Bezug auf Ainesidem bestreiten. Zeller hätte deshalb da, wo er den Irrthum des Sextos zu erklären sucht (S. 35 ff.), diese Worte nicht unberücksichtigt lassen dürfen. Berücksichtigt hat diese Worte allerdings Diels. Indem er nämlich davon spricht, dass nach Ainesidems Ansicht Heraklit die Luft als das Urelement hingestellt habe,

[1]) Diess ergibt sich aus der Art wie der Skepticismus beider bei Diog. a. a. O. begründet wird. Die auf Demokrit bezüglichen Worte lauten: *Δημόκριτος δὲ τὰς ποιότητας ἐκβαλών, ἵνα φησί, Νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ θερμόν, ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν· καὶ πάλιν, Ἐτεῇ δὲ οὐδὲν ἴδμεν· ἐν βυθῷ γὰρ ἡ ἀληθείη.* Bei ihm fand man also Aeusserungen, die das Wesentliche des Pyrrhonismus aussprachen (vgl. S. 11 f.). Um den Skepticismus Heraklits zu begründen berief man sich dagegen, wenn wir wenigstens Diogenes glauben wollen, nur auf folgenden Ausspruch: *μὴ εἰκῇ περὶ τῶν μεγίστων συμβαλλώμεθα.* Ich erinnere ausserdem an die früheren Erörterungen über den Ursprung des Pyrrhonismus und insbesondere daran, dass nach dem unanfechtbaren Zeugniss seines Schülers Philon Pyrrhon keinen Philosophen so viel im Munde führte als Demokrit (Diog. 67).

bemerkt er (S. 210): simul id elementum proposuit (Ainesidem), unde facillime extenuando et densendo perpetuam vicissitudinem Heraclito affingeret, quam scepticus homo in illo maxime suspiciebat. nam conjuncta est his contrariorum concordia discors, quam Pyrrhoniis viam muniisse Aenesidemus perseveravit. Sext. P. h. I 210. So aufgefasst hören die Worte des Sextos freilich auf ein Hinderniss von Diels' Ansicht zu sein; sie unterstützen dieselbe eher, insofern sie auszusprechen scheinen was diese voraussetzt dass Ainesidem Heraklit unter die Vorläufer des Pyrrhonismus gerechnet habe. Nun legt aber diese Auffassung den Worten einen Sinn unter, der dem den sie wirklich enthalten gerade entgegengesetzt ist. Ainesidem hat nicht gesagt, dass die heraklitische Philosophie der Skepsis die Bahn gebrochen habe sondern umgekehrt dass die Skepsis der heraklitischen Philosophie den Weg bereite.[1]) Welcher bedeutende Unterschied aber zwischen beiden Ausdrucksweisen besteht, liegt auf der Hand: der ersten konnte sich auch Jemand bedienen, der die Identität der Skepsis und des Heraklitismus leugnete, die zweite dagegen führt consequenter Weise dazu dass der Heraklitismus in die Skepsis eingeschlossen wird. Bis daher Sextos auch in dieser Beziehung eines Irrthums überführt worden ist, hat streng genommen die Ansicht von Zeller und Diels auf Beachtung keinen weiteren Anspruch: denn mag es uns noch so räthselhaft dünken, wie Ainesidem zugleich Pyrrhoneer und Herakliteer sein konnte, die Thatsache, dass er diese beiden

[1]) 210: *οἱ περὶ τὸν Αἰνησίδημον ἔλεγον ὁδὸν εἶναι τὴν σκεπτικὴν ἀγωγὴν ἐπὶ τὴν Ἡρακλείτειον φιλοσοφίαν, διότι προηγεῖται τοῦ τἀναντία περὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν τὸ τἀναντία περὶ τὸ αὐτὸ φαίνεσθαι κτλ.* 213: *ἄτοπον δέ ἐστι τὸ τὴν μαχομένην ἀγωγὴν ὁδὸν εἶναι λέγειν τῆς αἱρέσεως ἐκείνης ᾗ μάχεται· ἄτοπον ἄρα τὸ τὴν σκεπτικὴν ἀγωγὴν ἐπὶ τὴν Ἡρακλείτειον φιλοσοφίαν ὁδὸν εἶναι λέγειν.*

philosophischen Richtungen zu verbinden suchte, lässt sich bis auf Weiteres nicht bestreiten. — Viel geringer als diese Schwierigkeit, die sich gegen Diels' und Zellers Ansicht erhebt, ist die andere welche sie durch ihre Hypothese zu beseitigen suchen. Sie finden es auffallend, dass, wo man erwarten sollte schlechtweg Ainesidem genannt zu sehen, in der Regel in umständlicher Weise Heraklit als seine Autorität hinzugefügt wird (*Αἰνησίδημος κατὰ Ἡράκλειτόν φησιν*). „Wozu, frägt Zeller, diese in ihrer ständigen Wiederholung seltsame Ausdrucksweise, wenn Aenesidemos alle jene Dinge in eigenem Namen und nicht bloss in der Darstellung fremder Ansichten vorgetragen hatte?" Aber ständig, wie Zeller behauptet, ist diese Wiederholung nicht. Auch bei Sext. dogm. IV 38 wird Ainesidem eine dogmatische Bestimmung[1]) zugeschrieben, ohne dass dabei seine Uebereinstimmung mit Heraklit bemerkt würde.[2]) Und allerdings ist diese Bestimmung eine, die nicht von Heraklit sondern von den Stoikern herrührt (Zeller III 2 S. 32, 3). Wenn nun Ainesidem an seiner Uebereinstimmung mit Heraklit etwas gelegen war, warum soll er sie nicht überall da, wo sie wirklich stattfand, ausdrücklich hervorgehoben haben? In diesem Falle würde sich der wiederholte Zusatz *καθ' Ἡράκλειτον* in den Berichten über seine Lehre ganz gut erklären. Aber Zeller sagt S. 36: „Wir können wenigstens in éinem Falle nachweisen, dass Sextos das, was er zuerst, allen Anzeichen nach aus Aenesidemos, als Heraklits Lehre mitgetheilt hat, nachher seinem skeptischen Vorgänger selbst

[1]) Dass Sextos eine dogmatische Bestimmung darin sah, folgt daraus dass er gegen sie polemisirt, vgl. bes. 44.

[2]) *Οἱ δὲ πλείους, ἐν οἷς εἰσὶ καὶ οἱ περὶ τὸν Αἰνησίδημον, διττήν τινα κατὰ τὸ ἀνωτάτω κίνησιν ἀπολείπουσι, μίαν μὲν τὴν μεταβλητικήν, δευτέραν δὲ τὴν μεταβατικήν, ὧν μεταβλητικὴ μέν ἐστι. κίνησις κτλ.*

zuschreibt.“ Bei Sextos lesen wir nämlich adv. dogm. II 8: *οἱ μὲν γὰρ περὶ τὸν Αἰνησίδημον λέγουσί τινα τῶν φαινομένων διαφοράν, καὶ φασὶ τούτων τὰ μὲν κοινῶς πᾶσι φαίνεσθαι τὰ δὲ ἰδίως τινί, ὧν ἀληθῆ μὲν εἶναι τὰ κοινῶς πᾶσι φαινόμενα ψευδῆ δὲ τὰ μὴ τοιαῦτα· ὅθεν καὶ ἀληθὲς φερωνύμως εἰρῆσθαι τὸ μὴ λῆθον τὴν κοινὴν γνώμην.* Dass Ainesidem die ihm hier zugeschriebene Ansicht im Anschluss an Heraklit geäussert hatte, sagt Sextos ausdrücklich in den vorangehenden Worten.[1]) Und so wird denn auch wirklich, worauf Zeller hinweist, von Sextos adv. dogm. I 129 ff. dieselbe Ansicht unter denen Heraklits aufgeführt.[2]) An sich beweist diess natürlich noch nicht, dass dieselbe Ansicht nicht auch Ainesidem sich zu eigen gemacht und als seine eigene, aber unter Berufung auf Heraklit, vorgetragen haben könne. Etwas auffallender würde es sein, wenn die frühere Stelle des Sextos, wie Diels unter Zustimmung von Zeller meint, ebenfalls von Ainesidem entlehnt wäre. In diesem Falle müssten wir annehmen, dass Ainesidem das eine Mal über dieselbe Ansicht wie über eine fremde berichtet, das andere Mal sie als seine eigene wenn auch unter Nennung ihres Urhebers vorgetragen hätte. Mag

---

[1]) *Οἱ δὲ περὶ τὸν Αἰνησίδημον καθ' Ἡράκλειτον καὶ τὸν Ἐπίκουρον ἐπὶ τὰ αἰσθητὰ κοινῶς κατενεχθέντες ἐν εἴδει διέστησαν.* Diese Worte hat Zeller übersehen, wenn er S. 36, 2 sagt, Sextos lege die betreffende Ansicht Ainesidem bei ohne Heraklit zu nennen. Uebrigens könnte man, wenn man die enge Zusammengehörigkeit der beiden von *περὶ* abhängigen Accusative *τὸν Αἰνησίδημον* und *τὸν Ἐπίκουρον* bedenkt, auf den Gedanken kommen, dass das dazwischen geschobene *καθ' Ἡράκλειτον* als ein die Construction störender Zusatz zu tilgen sei.

[2]) Besonders hervorzuheben sind folgende Worte: *τοῦτον δὲ τὸν κοινὸν λόγον . . . κριτήριον ἀληθείας φησὶν ὁ Ἡράκλειτος, ὅθεν τὸ μὲν κοινῇ πᾶσι φαινόμενον τοῦτ' εἶναι πιστόν . . . τὸ δὲ τινὶ μόνῳ προσπῖπτον ἄπιστον ὑπάρχειν.*

diess immerhin zunächst auffallend scheinen, so erweist es sich doch bei näherer Betrachtung keineswegs als unmöglich. Denn je nach dem Zusammenhang konnte diese Ansicht in verschiedener Weise vorgetragen werden, und Ainesidem konnte innerhalb einer rein historischen Darstellung, die nur über die Ansichten der Früheren berichten wollte, dieselbe Ansicht ohne ein Wort der Zustimmung Heraklit beilegen, die er anderwärts, wo es sich um die Darlegung der eigenen Ueberzeugung handelte, offen für seine eigene erklärte. Aber wie steht es denn überhaupt damit, dass die frühere Stelle des Sextos von Ainesidem genommen sein soll? Es ist nöthig dieselbe ganz herzusetzen: *τοῦτον δὴ τὸν θεῖον λόγον καθ' Ἡράκλειτον δι' ἀναπνοῆς σπάσαντες νοεροὶ γινόμεθα καὶ ἐν μὲν ὕπνοις ληθαῖοι κατὰ δὲ ἔγερσιν πάλιν ἔμφρονες· ἐν γὰρ τοῖς ὕπνοις μυσάντων τῶν αἰσθητικῶν πόρων χωρίζεται τῆς πρὸς τὸ περιέχον συμφυΐας ὁ ἐν ἡμῖν νοῦς μόνης τῆς κατὰ ἀναπνοὴν προσφύσεως σῳζομένης οἱονεί τινος ῥίζης, χωρισθείς τε ἀποβάλλει ἣν πρότερον εἶχε μνημονικὴν δύναμιν· ἐν δὲ ἐγρηγορόσι πάλιν διὰ τῶν αἰσθητικῶν πόρων ὥσπερ διά τινων θυρίδων προκύψας καὶ τῷ περιέχοντι συμβαλὼν λογικὴν ἐνδύεται δύναμιν. ὅνπερ οὖν τρόπον οἱ ἄνθρακες πλησιάσαντες τῷ πυρὶ κατ' ἀλλοίωσιν διάπυροι γίνονται χωρισθέντες δὲ σβέννυνται, οὕτω καὶ ἡ ἐπιξενωθεῖσα τοῖς ἡμετέροις σώμασιν ἀπὸ τοῦ περιέχοντος μοῖρα κατὰ μὲν τὸν χωρισμὸν ἄλογος γίνεται κατὰ δὲ τὴν διὰ τῶν πλείστων πόρων σύμφυσιν ὁμοειδὴς τῷ ὅλῳ καθίσταται.* Hierzu bemerkt Diels: Aenesidemo haec deberi eo maxime intellegitur, quod *τὸ περιέχον* (ab Heraclito eadem obscuritate qua ab Anaxagora fr. 2 dictum) quasi *τὸν περιέχοντα* [sc. *ἀέρα*] vulgari consuetudine dixisset, explicavit. nam aera in istius commentario intellegendum esse patet. Da sich nun weiter aus den von Diels beigebrachten Stellen ergibt, dass die Ansicht, wonach die Seele aus Luft (*ἀήρ*) besteht, von

Ainesidem Heraklit zugeschrieben wurde, so schien zu folgen, dass auch die angeführten Worte auf Ainesidem zurückgehen müssten. Offenbar ist aber dieser Schluss nur dann bündig, wenn feststeht, dass Niemand sonst Heraklit diese Ansicht zugeschrieben hatte. Nun findet Diels selber in dieser Darstellung stoische Einflüsse, indem er die Worte *δι' ἀναπνοῆς σπάσαντες* auf die stoische Auffassung der Seele als eines *ἀπόσπασμα τῆς τοῦ παντὸς ψυχῆς* bezieht. Könnte also dieser stoische Einfluss sich nicht auch in der Auffassung der Seele und des Weltprincips als Luft geäussert haben? Undenkbar ist diess durchaus nicht, wenn wir uns erinnern, dass die Stoiker das Princip der Natur nach dem Vorgange Heraklits bestimmten. Wenn sie daher dasselbe gelegentlich ebenfalls als *ἀήρ* bezeichneten,[1]) so sollte man meinen, diess setze eine eben solche Auslegung der heraklitischen Lehre voraus wie sie, wenn wir Diels folgen wollten, allein Ainesidem gegeben haben würde. Die Möglichkeit ist hiernach nicht ausgeschlossen, dass der Heraklit betreffende Bericht des Sextos aus einer stoischen Quelle geflossen ist; denn dass auf seine Darstellung nicht bloss Skeptiker sondern direct oder indirect auch Philosophen anderer Richtungen eingewirkt haben, zeigt die Art wie bei ihm Poseidonios und Antiochos erwähnt werden.

Ich habe bisher Diels' Annahme gelten lassen, dass in den Worten des Sextos die Luft als das Princip Heraklits bezeichnet werde. Diese Annahme hält aber bei einer

---

[1]) So gibt Philodemos *περὶ εὐσεβ.* c. 13 S. 80 G (bei Diels S. 546 f.) Folgendes als Lehre Chrysipps: *καὶ Δία μὲν εἶναι τὸν περὶ τὴν γῆν ἀέρα, τὸν δὲ σκοτεινὸν Ἅιδην, τὸν δὲ διὰ τῆς γῆς καὶ θαλάττης Ποσειδῶ.* Bei Stob. ecl. I 374 lesen wir: *Χρύσιππος δὲ τοιοῦτόν τι διεβεβαιοῦτο· εἶναι τὸ ὂν πνεῦμα κινοῦν ἑαυτὸ πρὸς ἑαυτὸ καὶ ἐξ αὑτοῦ, ἢ πνεῦμα ἑαυτὸ κινοῦν πρόσω καὶ ὀπίσω· πνεῦμα δὲ εἴληπται διὰ τὸ λέγεσθαι αὐτὸ ἀέρα εἶναι κινούμενον.*

näheren Betrachtung nicht Stich. Sie kann sich nur darauf gründen, dass nach Sextos das Athemholen der Weg ist auf dem wir zu einem Antheil am göttlichen Princip gelangen (*δι' ἀναπνοῆς σπάσαντες* und *τῆς κατὰ ἀναπνοὴν προσφύσεως*). Dieser Grund genügt aber nicht. Denn daraus folgt doch noch nicht, dass die eingeathmete Luft und das göttliche Princip identisch sind; vielmehr kann die Luft auch als das Vehikel gedacht werden, durch das uns ein Theil des Princips zugeführt wird. Dass man die Worte so auffassen könne, ergibt sich am einfachsten daraus, dass Zeller sie wirklich so aufgefasst hat, da er unter Berufung auf Sextos' Worte Heraklits Lehre so darstellt (I 644[3]): „ihr (der Seele) Feuer ist nicht allein von aussen her in den Leib gekommen, sondern es muss sich auch von dem Feuer ausser ihr nähren, um sich zu erhalten; eine Annahme, die schon durch den Athmungsprocess nahe gelegt war, wenn man einmal die Seele der Lebensluft gleichsetzte. Heraklit nahm daher an, dass die Vernunft oder der Wärmestoff aus der Atmosphäre theils durch den Athem theils durch die Sinneswerkzeuge in uns eintrete." Hiernach würden Sextos' Worte im wesentlichen das aussprechen was wir berechtigt sind für die wirkliche Lehre Heraklits zu halten und keineswegs bloss diejenige Form derselben wiedergeben, die sie nach der Auffassung Ainesidems hatte.[1]) In dieser Meinung braucht uns auch das Wort *περιέχον* nicht zu stören, das Diels hier in einer eigenthümlichen, Ainesidem charakterisirenden Weise gebraucht findet. Wenn indessen einmal nachgewiesen ist, dass Sextos' Worte nicht die Ansicht voraussetzen, Heraklits Princip sei die Luft schlechthin gewesen, so ist auch nicht mehr nothwendig, dass das uns

[1]) Vgl. über diese Lehre Heraklits auch noch Schuster S. 161 f.

Umgebende, woraus wir dieses Princip durch Athmen schöpfen, die Luft sei. Das Wort περιέχον könnte daher wohl in einer weiteren Bedeutung genommen werden, in der es ausser der Luft auch das feurige Element begreift. Trotzdem sehe ich nicht ein, warum wir es in dieser Bedeutung nehmen und nicht, wie Zeller (I 645, 1) und Schuster (160, 1) gethan haben, darunter die Atmosphäre verstehen sollen. Mit Heraklits Lehre verträgt sich diess vollkommen. Und dass περιέχον, ursprünglich das Umfassende überhaupt, auf die Luft übertragen worden ist, hat seine Analogie in χάος, das eigentlich den weiten alles befassenden Raum bezeichnet (Sext. Pyrrh. III 121, dogm. IV 11, Curtius Grundz. d. Etymol. S. 178²), dann aber gleichfalls von der Luft gebraucht wurde (Ibykos fr. 28 und dazu Bergk).[1]) — Es ist also nicht nothwendig den Bericht des Sextos über Heraklit auf Ainesidem zurückzuführen. Bestimmte Gründe sprechen ausserdem dagegen. Diels lässt uns im Unklaren, welches nach seiner Ansicht der Zweck war den Ainesidem bei der Darstellung der älteren Philosophie verfolgte. Das eine Mal sagt er, seine Absicht sei gewesen die Keime des Skepticismus bei den früheren Philosophen nachzuweisen (S. 210: sicut eclectici ejus saeculi dogmaticorum omnium miram concordiam contendebant, ita Aenesidemus dubitationis semina per philosophorum continuationem indagavit et

---

[1]) Unter diesem Gesichtspunkt fällt ein neues Licht auf Anaximenes' Verhältniss zu Anaximander. Denn das ἄπειρον Anaximanders ist meines Erachtens nichts als der unendliche Raum, also eine Uebersetzung des volksthümlichen oder dichterischen χάος in eine neue Terminologie (wie nahe die Begriffe des χάος und ἄπειρον einander verwandt sind, sieht man aus Marc. Aurel IV 3: τὸ χάος τοῦ ἐφ' ἑκάτερον ἀπείρου αἰῶνος und 10, an welcher letzteren Stelle ἀχανὲς und ἄπειρον Synonyme sind). Und dieses ἄπειρον wurde von Anaximenes näher als die Luft bestimmt.

collecta proposuit), das andere Mal, Ainesidem habe den Streit der verschiedenen Philosophen dadurch ans Licht stellen und diesen als Grund des Skepticismus benutzen wollen (S. 211: Aenesidemus dubitandi causam ex philosophorum pugna petivit velut Clitomachus in Ciceronis Lucullo quem vituperat propterea Sextus adv. math. IX 1 p. 391, 25B). Dass Ainesidem mit einer und derselben Darstellung diesen doppelten Zweck verfolgt habe, ist schwer denkbar. Aber zugegeben die Möglichkeit, so ist es nach dem, was wir über die Methode der Skeptiker Sicheres wissen, nicht wahrscheinlich. Denn wir sehen nur, dass sie das eine oder das andere Verfahren, aber nicht dass sie beide zugleich einschlugen. So macht sich Sextos zwar den Widerspruch der Philosophen zu Nutze,[1]) leugnet aber den von Anderen behaupteten Zusammenhang des Pyrrhonismus mit irgend einer anderen Philosophie.[2]) Und was die Pyrrhoneer betrifft, die nach Diogenes 71 ff. den Anfängen ihrer Sekte bis auf Homer nachgingen, so ist est allerdings wahrscheinlich, dass sie auch der zehn oder fünf Tropen sich bedient haben, unter denen der Streit der Philosophen nicht fehlte;[3]) aber gerade die Hauptsache ist zweifelhaft, ob sie auf die Widersprüche zwischen solchen Philosophen hinwiesen die sie vielleicht eben noch wie z. B. Heraklit und Demokrit als Vorläufer Pyrrhons hingestellt hatten.[4]) Doch kümmert uns hier diese

---

[1]) Vgl. z. B. dogm. I 46 ff., bes. 46: *ἀκολούθως καὶ τὴν γενομένην τοῖς δογματικοῖς φιλοσόφοις διάστασιν περὶ τοῦ κριτηρίου σκοπῶμεν*, und 261: *πάσης δὲ σχεδὸν τῆς περὶ κριτηρίου διαφωνίας ὑπ' ὄψιν κειμένης.*

[2]) Vgl. was er Pyrrh. I 210 ff. über das Verhältniss Heraklits, Demokrits u. s. w. zum Pyrrhonismus bemerkt.

[3]) Diog. 83. 88.

[4]) Das Verfahren, wonach man den Anfängen des Skepticismus bei den früheren Philosophen nachspürte, scheint das ältere zu sein,

Frage nicht, sondern die andere, ob in dem auf Ainesidem zurückgeführten Abschnitt die eine oder andere Tendenz hervortritt. Beides muss verneint werden. Denn ein Abschnitt der den Nachweis zu führen sucht dass Heraklit den *λόγος* als das Kriterion der Wahrheit betrachtet habe,[1] kann nicht die Absicht gehabt haben ihn als einen Vorläufer Pyrrhons erscheinen zu lassen.[2] Ebenso wenig aber ist die

---

das schon Pyrrhon angebahnt hatte, wenn er sich mit Vorliebe auf Homer und Demokrit berief (Diog. 67). Dieses Verfahren hatte, wie durch Sextos Pyrrh. I 210 wahrscheinlich wird, auch Ainesidem befolgt. Die Anwendung des andern ist wohl, nach Sextos dogm. III 1 zu schliessen, eine der Wirkungen, die der Vorgang der akademischen Schule auf den Pyrrhonismus äusserte.

[1]) Gleich die Anfangsworte (126) lauten: *ὁ δὲ Ἡράκλειτος, ἐπεὶ πάλιν ἐδόκει δυσὶν ὠργανῶσθαι ὁ ἄνθρωπος πρὸς τὴν τῆς ἀληθείας γνῶσιν, αἰσθήσει τε καὶ λόγῳ, τούτων τὴν μὲν αἴσθησιν παραπλησίως τοῖς προειρημένοις φυσικοῖς ἄπιστον εἶναι νενόμικεν, τὸν δὲ λόγον ὑποτίθεται κριτήριον.* 127: *τὸν δὲ λόγον κριτὴν τῆς ἀληθείας ἀποφαίνεται.* 131. 134.

[2]) Wäre diess die Absicht gewesen, dann würde er sich doch wahrscheinlich auf denselben Satz Heraklits berufen haben, den Diogenes 73 zu diesem Zweck anführt: *μὴ εἰκῆ περὶ τῶν μεγίστων συμβαλλώμεθα.* Diess ist der einzige Satz, den Diogenes für den Skepticismus Heraklits geltend zu machen weiss. Beide Darstellungen, die des Diogenes und die des Sextos, berühren sich also, wenigstens was Heraklit betrifft, in keiner Weise mit einander, und das wäre doch kaum zu erklären, wenn beide Darstellungen aus derselben Schule hervorgegangen wären und denselben Zweck verfolgt hätten. Noch ein Umstand verdient ausserdem Beachtung. Sowohl Diogenes (71) als Sextos (128) beziehen sich auf denselben Vers des Archilochos:

τοῖος ἀνθρώποισι θυμός, Γλαῦκε Λεπτίνεω πάϊ,
γίγνεται θνητοῖς ὁκοίην Ζεὺς ἐπ' ἡμέρην ἄγει.

Aber beide benutzen ihn in ganz verschiedenem Sinne. Sextos will damit bestätigen, dass auch die menschliche Vernunft nur ein Ausfluss der göttlichen ausser uns ist, Diogenes, dass die Meinungen der Menschen nicht gleich bleiben sondern beständigem Wechsel unter-

Absicht erkennbar die dogmatischen Philosophien, indem man sie mit einander in Streit bringt, eine durch die andere zu vernichten. Das über Heraklit Gesagte gehört dem Abschnitt an, in dem Sextos eine Geschichte der Erkenntnisstheorie bei den Naturphilosophen von Thales bis auf Platon (89—141) gibt. So verschieden nun die hierbei zur Sprache kommenden Theorien sind, so hat doch Sextos diese Gelegenheit die sich ihm bot den Streit der Philosophen zur Anschauung zu bringen nicht benutzt sondern ist im Gegentheil bemüht das allen diesen verschiedenen Philosophen Gemeinsame hervorzuheben. Denn die Betrachtung jedes einzelnen Philosophen läuft schliesslich auf den Nachweis hinaus, dass auch er ebenso wie die Uebrigen den *λόγος* als das Kriterion anerkannt habe.[1]) Das Verfahren stellt also vielmehr eine

---

worfen sind. Derselbe Vers ist also für Sextos Grund Archilochos eine bestimmte dogmatische Ansicht zuzuschreiben, für Diogenes ihn zu einem Skeptiker zu machen.

[1]) Dass diess das eigentliche Thema des ganzen Abschnittes ist, wird uns schon zu Anfang desselben gesagt 89: *καταγνόντες γὰρ (οἱ ἀπὸ Θάλεω φυσικοί) τῆς αἰσθήσεως ἐν πολλοῖς ὡς ἀπίστου, τὸν λόγον κριτὴν τῆς ἐν τοῖς οὖσιν ἀληθείας ἐπέστησαν· ἀφ' οὗ ὁρμώμενοι περί τε ἀρχῶν καὶ στοιχείων καὶ τῶν ἄλλων διετάσσοντο, ὧν ἡ κατάληψις διὰ τῆς τούτου δυνάμεως περιγίνεται.* Dass es dem Verfasser des Abschnittes allein darum zu thun ist den *λόγος* als das von Allen anerkannte Kriterion nachzuweisen, zeigt sich besonders deutlich in einzelnen Fällen. So erwähnt er in der Besprechung der demokritischen Lehre zuerst Aeusserungen des Philosophen, aus denen der Skeptiker hervorscheint (137: *καὶ δὴ ἐν μὲν τούτοις πᾶσαν σχεδὸν κινεῖ κατάληψιν, εἰ καὶ μόνων ἐξαιρέτως καθάπτεται τῶν αἰσθήσεων*); fügt dann aber andere hinzu, auf Grund deren er sich zu folgendem Schlusse berechtigt hält (139): *οὐκοῦν καὶ κατὰ τοῦτον* (Demokrit) *ὁ λόγος ἐστὶ κριτήριον, ὃν γνησίην γνώμην καλεῖ.* Offenbar tendenziös ist ferner die Auslegung der Lehre des Xenophanes: denn nur, wenn er um jeden Preis auch hier den *λόγος* wiederfinden wollte, konnte er darauf verfallen in Ermangelung eines anderen wenigstens einen *δοξαστὸς λόγος* anzunehmen (110: *ὥστε κριτήριον*

Concordanz der verschiedenen Philosophien her und ist weit davon entfernt die Widersprüche derselben in ein helleres Licht zu setzen. Dass das Letztere von Sextos selber als der Zweck der ganzen historischen Darstellung bezeichnet werde (S. 74, 1), darf man hiergegen nicht geltend machen. Denn für den angegebenen Zweck konnte Sextos den betreffenden auf die Naturphilosophen bezüglichen Abschnitt immer noch benutzen, wenn er die Naturphilosophen als Vertreter einer nur den Logos anerkennenden Theorie Anderen gegenüberstellte, die entweder die Sinnesempfindung allein (191 ff.) oder doch neben dem Logos (217) als Kriterion hinstellten. Hätte er aber selber die fragliche Darstellung für den angegebenen Zweck angefertigt, dann würde er aller Wahrscheinlichkeit nach die Verschiedenheiten, die schon zwischen den alten Naturphilosophen in der Erkenntnisstheorie bestanden, viel stärker hervorgehoben und betont haben, dass dieselben das Uebereinstimmende in den Ansichten überwiegen. So wie die Sache jetzt liegt, ist daher die Annahme gerechtfertigt, dass der die Naturphilosophen behandelnde Abschnitt einem anderen Philosophen entnommen ist der ein

---

γίνεσθαι κατὰ τοῦτον τὸν δοξαστὸν λόγον, τουτέστι τὸν τοῦ εἰκότος ἀλλὰ μὴ τὸν τοῦ παγίου ἐχόμενον). Charakteristisch ist endlich wohl auch die Behandlung des Empedokles (115 ff.). Hier unterscheidet er zwei thatsächlich hervorgetretene Auffassungen der Lehre desselben, die eine wonach er sechs Kriterien, die andere wonach er als solches den λόγος anerkannt habe. Dass er der zweiten Auffassung den Vorzug gibt, kann man schon darum vermuthen, weil er sie eben an zweiter Stelle anführt. Ausserdem aber trägt er sie mit grösserer Bestimmtheit vor (λέγει 123, διασαφεῖ und παρίστησι 124) und hat sie mit reicherem Beweismaterial aus den Schriften des Philosophen versehen, während die Vertreter der ersten οἱ ἁπλούστερον δοκοῦντες αὐτὸν ἐξηγεῖσθαι (115) genannt werden und sie selber durch ἔοικε (120: τοιαύτης δ' οὔσης παρὰ τοῖς προγενεστέροις δόξης, ἔοικε καὶ ὁ Ἐμπεδοκλῆς ταύτῃ συμπεριφέρεσθαι) als zweifelhaft bezeichnet zu werden scheint.

Interesse daran hatte seine eigene Ansicht über die Bedeutung des Logos schon bei den Aelteren wiederzufinden. Dass derselbe kein Skeptiker gewesen sein kann, liegt schon in dem Gesagten. Es tritt diess ausserdem schlagend in der Auffassung des Xenophanes hervor, die wir 110 finden: *Ξενοφάνης δὲ κατὰ τοὺς ὡς ἑτέρως αὐτὸν ἐξηγουμένους, ὅταν λέγῃ*

καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔ τις ἀνὴρ ἴδεν, οὐδέ τις ἔσται
εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων·
εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών,
αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε, δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται,

φαίνεται μὴ πᾶσαν κατάληψιν ἀναιρεῖν ἀλλὰ τὴν ἐπιστημονικήν τε καὶ ἀδιάπτωτον, ἀπολείπειν δὲ τὴν δοξαστήν· τοῦτο γὰρ ἐμφαίνει τὸ „δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται". ὥστε κριτήριον γίνεσθαι κατὰ τοῦτον τὸν δοξαστὸν λόγον, τουτέστι τὸν τοῦ εἰκότος ἀλλὰ μὴ τὸν τοῦ παγίου ἐχόμενον. Diese Auffassung des Xenophanes war, wie uns Sextos selber sagt, nicht die allgemeine; die andere, welche er dabei im Sinne hat, findet sich 49: *ὧν Ξενοφάνης μὲν κατά τινας εἰπὼν πάντα ἀκατάληπτα ἐπὶ ταύτης ἐστὶ τῆς φορᾶς, ἐν οἷς γράφει*

καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔ τις ἀνὴρ ἴδεν κτλ.

Nach dieser Auffassung war Xenophanes ein Skeptiker. Wären wir also vor die Wahl gestellt, ob wir die eine oder die andere Auffassung Ainesidem zutrauen wollen, so könnten wir uns nur für die zweite entscheiden, zumal da Diogenes 72 ausdrücklich sagt, dass die Pyrrhoneer den Stifter der eleatischen Schule unter die Vorläufer der Skepsis rechneten, und diess mit denselben Versen begründet. Dass aber Ainesidem über den Sinn dieser Verse habe im Zweifel sein können und es deshalb für zweckmässig gehalten habe beide Auffassungen zu erwähnen, lässt sich nicht annehmen, da

die zuerst erwähnte eine überaus geschraubte ist und nur aus dem Bestreben die Logoslehre um jeden Preis auch bei Xenophanes wieder zu finden erklärt werden kann.[1]) Wir werden also die ganze die älteren Philosophen betreffende Darstellung nicht auf Ainesidem sondern auf einen dogmatischen Philosophen zurückführen.[2]) Insbesondere ist dieser dogmatische Charakter dem uns hier zunächst interessirenden Abschnitt über Heraklit aufgeprägt, ein Umstand, der deutlich hervortritt, wenn man den parallelen Bericht Ainesidems vergleicht.

In diesem Bericht[3]) werden die Allen gemeinsamen Vorstellungen als wahr bezeichnet, die nur bei Einzelnen geltenden als falsch.[4]) Diess hat man offenbar verstanden als ob Ainesidem unter wahr das gemeint hätte was mit der Wirklichkeit übereinstimmt.[5]) Denn nur in diesem Falle

---

[1]) Hiermit liesse sich wohl vereinigen, dass Ainesidem den Xenophanes unter die Dogmatiker rechnete, d. h. ihn nicht als vollkommenen Skeptiker gelten liess. Denn auch ein Dogmatiker konnte einzelne skeptische Aeusserungen gethan haben, wie sie in den angeführten Versen des Xenophanes enthalten sind, und auf Grund derselben den Vorläufern der späteren reineren Skepsis beigezählt werden. Ich bemerke diess deshalb, weil es möglich ist, dass bei Sextos Pyrrh. I 222 ff. ausser dem Urtheil über Platon auch das damit verflochtene über Xenophanes auf Ainesidem oder Menodotos zurückgeht. Dieses Urtheil lautet dahin, dass Xenophanes Dogmatiker war. Was aber zu bemerken ist, die Art wie dieses Urtheil abgefasst ist schliesst den Gedanken ein, dass Xenophanes um vieler Aeusserungen, ja um der meisten willen würdig war ein Skeptiker zu heissen.

[2]) Vgl. darüber noch Excurs I.

[3]) Denn ein solcher ist es nach dem jetzigen Text. S. indessen S. 69, 1.

[4]) *Φασὶ (οἱ περὶ τὸν Αἰνησίδημον) τὰ μὲν κοινῶς πᾶσι φαίνεσθαι, τὰ δὲ ἰδίως τινί, ὧν ἀληθῆ μὲν εἶναι τὰ κοινῶς πᾶσι φαινόμενα ψευδῆ δὲ τὰ μὴ τοιαῦτα.*

[5]) Die richtige Auffassung bei Natorp Rhein. Mus. 1883 S. 56 ff.

kommt in den Worten ein dogmatischer Standpunkt zum Vorschein d. h. einer auf dem Ainesidem notorisch nicht gestanden hat. Ob aber Ainesidem das Wort „wahr" wirklich in dem angegebenen Sinne verstanden wissen wollte, wird durch das bei Sextos Folgende sehr zweifelhaft. Denn ausser dem dass Ainesidem nur den bei Allen geltenden Vorstellungen (*τὰ κοινῶς πᾶσι φαινόμενα*) Wahrheit beimass, Epikur allen durch die Sinne uns zugeführten (*τὰ αἰσθητά*), stellt sich zwischen beiden auch noch der Unterschied heraus dass Ainesidem jene Vorstellungen nur als wahre (*ἀληθῆ*) bezeichnet, Epikur zugleich als solche, denen etwas Wirkliches entspricht (*ἀληθῆ καὶ ὄντα*).[1]) Und zwar ist diess keine bloss zufällige Verschiedenheit des Ausdrucks sondern eine von Sextos mit gutem Bedacht gewählte. Sonst würde er es nicht für nöthig gehalten haben die Verbindung *ἀληθῆ καὶ ὄντα* zu rechtfertigen mit den Worten *οὐ διήνεγκε γὰρ ἀληθὲς εἶναί τι λέγειν ἢ ὑπάρχον*. Auch die Form dieser Rechtfertigung ist bemerkenswerth: Sextos sagt nicht, es i s t gleichgiltig ob ich etwas wahr oder wirklich nenne, sondern, es w a r gleichgiltig, und scheint dadurch anzudeuten, dass diese Rechtfertigung nicht allgemein sondern zunächst nur für Epikur gilt. Wir sind deshalb nicht berechtigt diese Rechtfertigung ohne Weiteres auch auf Ainesidem zu erstrecken und nach Maassgabe derselben anzunehmen, dass auch Ainesidem, wenn er von wahren Vorstellungen sprach, darunter solche verstand denen etwas

---

[1]) *Ὁ δὲ Ἐπίκουρος τὰ μὲν αἰσθητὰ πάντα ἔλεγεν ἀληθῆ καὶ ὄντα. οὐ διήνεγκε γὰρ ἀληθὲς εἶναί τι λέγειν ἢ ὑπάρχον· ἔνθεν καὶ ὑπογράφων τἀληθὲς καὶ ψεῦδος „ἔστι" φησὶν „ἀληθὲς τὸ οὕτως ἔχον ὡς λέγεται ἔχειν". τήν τε αἴσθησιν ἀντιληπτικὴν οὖσαν τῶν ὑποπιπτόντων αὐτῇ, καὶ μήτε ἀφαιροῦσάν τι μήτε προστιθεῖσαν μήτε μετατιθεῖσαν τῷ ἄλογον εἶναι, διὰ παντός τε ἀληθεύειν καὶ οὕτω τὸ ὂν λαμβάνειν ὡς εἶχε φύσεως αὐτὸ ἐκεῖνο.*

Wirkliches entspricht.[1]) Freilich wird man fragen: wenn Ainesidem unter einer wahren Vorstellung nicht eine solche verstand, der die Wirklichkeit entspricht, was verstand er dann darunter? Sextos' Worte geben hierauf die Antwort. Wenn er Ainesidem behaupten lässt, wahre Vorstellungen seien die welche bei Allen gelten, so kann diess zweierlei bedeuten, entweder dass wir aus der Allgemeinheit einer Vorstellung auf ihre Wahrheit schliessen oder dass der Begriff der Allgemeinheit einer Vorstellung mit dem ihrer Wahrheit identisch ist. Die erste Auffassung ist die gewöhnliche; ja man wird die zweite vielleicht für widersinnig erklären, da es Niemandem einfallen könne zwei so offenbar verschiedene Begriffe wie die der Allgemeinheit und der Wahrheit mit einander zu identificiren. Nur Eines spricht für die zweite Auffassung, und das ist, dass nur mit ihrer Hilfe der Skepticismus Ainesidems gerettet werden kann: denn wenn das Wesen der wahren Vorstellung in dem der Allen gemeinsamen Vorstellung aufgeht, so sage ich damit, dass ich eine Vorstellung wahr nenne, noch nichts über deren Verhältniss zur Wirklichkeit aus und daher auch nichts wodurch ich die Möglichkeit eines Erkennens oder Wissens einräume. Und dass Ainesidemos selber seine Behauptung in diesem zweiten Sinne aufgefasst wissen wollte, wird durch die Etymologie des Wortes *ἀληθές*, womit er dieselbe zu stützen suchte, mindestens wahrscheinlich: *ὅθεν καὶ ἀληθὲς φερωνύμως εἰρῆσθαι τὸ μὴ λῆθον τὴν κοινὴν γνώμην.* Denn eine solche Berufung auf die Etymologie setzt voraus, dass in derselben das Wesen der durch das Wort bezeich-

[1]) Dass wer so wie Sextos thut Ainesidem und Epikur zusammenstellt nicht nothwendig den Ersteren für einen Dogmatiker gehalten haben muss, ergibt sich auch aus Diog. IX 106: *ἔστιν οὖν κριτήριον κατὰ τοὺς σκεπτικοὺς τὸ φαινόμενον, ὡς καὶ Αἰνεσίδημός φησιν· οὕτω δὲ καὶ Ἐπίκουρος.*

neten Sache zum Vorschein kommt; dieser Voraussetzung würde aber die von Ainesidemos aufgestellte Etymologie nur unvollkommen entsprechen, wenn die Eigenschaft eine Allen gemeinsame Vorstellung zu sein nur eine der Consequenzen des Wahren, nicht dessen inneres Wesen selber wäre.[1]) Blicken wir nun, nachdem wir Ainesidems Ansicht oder vielmehr Heraklits Ansicht wie sie sich Ainesidem vorstellte schärfer, als von Anderen geschehen war, gefasst haben, auf den über Heraklit im ersten Buche gegebenen Bericht zurück. Hier lesen wir 131: *τοῦτον δὴ τὸν κοινὸν λόγον καὶ θεῖον, καὶ οὗ κατὰ μετοχὴν γινόμεθα λογικοί, κριτήριον ἀληθείας φησὶν ὁ Ἡράκλειτος· ὅθεν τὸ μὲν κοινῇ πᾶσι φαινόμενον, τοῦτ' εἶναι πιστόν (τῷ κοινῷ γὰρ καὶ θείῳ λόγῳ λαμβάνεται), τὸ δέ τινι μόνῳ προσπῖπτον ἄπιστον ὑπάρχειν διὰ τὴν ἐναντίαν αἰτίαν.* Wer so sich ausdrückt, dem gilt der Umstand dass eine Vorstellung Allen gemeinsam ist wohl als ein Symptom aber nicht als das Wesen der Wahrheit. Er nennt was besonders charakteristisch für ihn ist eine Allen gemeinsame Vorstellung eine zuverlässige (*πιστόν*) d. h. er gibt zu dass sie uns über ein Wirkliches Auskunft gibt. Diese Ansicht hätte freilich Ainesidem nicht vertreten können, wenn er sich nicht als Skeptiker der gröbsten Inconsequenz hätte schuldig machen wollen. So ergibt sich von dieser Seite dass wir was später als Ainesidems Ansicht erscheint nicht zusammenwerfen dürfen mit dem was hier als Heraklits Lehre berichtet wird.

---

[1]) Auch andere Skeptiker liessen eine Wahrheit gelten und meinten damit nicht etwas das objectiv den Werth einer solchen besitzt sondern nur was subjectiv d. h. für die Menschen diese Bedeutung hat. Nur so erklärt es sich, dass Sextos im Sinne des Karneades und der Akademiker von einem Kennzeichen der Wahrheit (*κριτήριον τῆς ἀληθείας* dogm. I 173) und von einer Entscheidung über die Wahrheit (*κρίσις τῆς ἀληθείας* a. a. O. 179) sprechen kann.

Nun ist aber Ainesidems eigene Ansicht aller Wahrscheinlichkeit nach nur diejenige Heraklits wie sie sich Ainesidem darstellte.[1]) Von Neuem bestätigt sich daher dass der historische Abschnitt dem auch der Bericht über Heraklit angehört nicht von Ainesidem herrühren kann.

Dass die Meinung von Diels, Ainesidems angeblicher Heraklitismus sei nur ein von Sextos missverstandener Bericht über Heraklits Lehre, schwach begründet ist, hat das Bisherige gezeigt: weder haben Diels und Zeller die Möglichkeit eines solchen Missverständnisses erklärt noch die Annahme desselben durch die angeführten Stellen gerechtfertigt. Was ausserdem gegen diese Meinung spricht, ist die Folgerung zu der sie uns nöthigt. Dasselbe angebliche Missverständniss nämlich, welches Ainesidem aus einem Berichterstatter zu einem Vertreter der heraklitischen Lehre gemacht haben soll, begegnet uns ausser bei Sextos auch noch bei Soranos.[2]) Dass nun Sextos alles was er über Ainesidem sagt Soranos entnommen habe, lässt sich nicht annehmen; ebenso wenig aber ist denkbar, dass beide unabhängig von einander zu demselben Missverständniss gekommen sind.[3]) Die Folge ist also, wie Zeller S. 37 näher ausgeführt hat, dass wir den Ursprung jenes Missverständnisses bei einem früheren Skeptiker suchen müssen den so-

[1]) Diess gilt auch für den Fall, dass das S. 69, 1 gegen die Worte καθ' Ἡράκλειτον Bemerkte richtig ist.

[2]) Diess folgt aus Tertullian de an. c. 14: non longe hoc exemplum est a Stratone et Aenesidemo et Heraclito. nam et ipsi unitatem animae tuentur quae in totum corpus diffusa et ubique ipsa velut flatus in calamo per cavernas ita per sensualia variis modis emicet non tam concisa quam dispensata. Denn dass diese Angaben Tertullians von Soranos stammen, hat Diels S. 206 ff. gezeigt.

[3]) Diess scheint allerdings die Ansicht von Diels zu sein, da er sowohl Soranos (S. 211 ff.) als Sextos (S. 250) unmittelbar aus Ainesidem schöpfen lässt. Sie bedarf aber keiner Widerlegung.

wohl Soranos als Sextos benutzt hat. Wie misslich diese Annahme ist, sieht Jeder. Denn man mag über Sextos' Quellenstudien noch so gering denken (Zeller III 2 S. 41 Anm.), so würde es doch dem Ansehen in dem er als Schriftsteller und Philosoph stand kaum entsprechen,[1]) wenn er sich nicht einmal die Mühe genommen hätte einen der namhaftesten Autoren unter den späteren Skeptikern wie Ainesidem aus eigener Lectüre kennen zu lernen. Ein solches unter allen Umständen sehr oberflächliches Verfahren würde in diesem Falle den Mangel jedes wissenschaftlichen Anstandes voraussetzen, da Sextos sich nicht begnügt hat über Ainesidem zu berichten sondern aufs Entschiedenste gegen ihn polemisirt (Pyrrh. I 210 ff.). Aber, wird man sagen, auch diese Polemik hat Sextos nur aus seiner Quelle genommen. Diess ist, auch zugegeben dass Sextos ein blosser Abschreiber war, schwer erklärlich. Denn dann würde diese Polemik doch aus derselben Quelle stammen der Sextos seine Kenntniss Ainesidems verdankt. Diess ist aber eine noch über die Zeit des Soranos hinaufreichende Schrift gewesen. Sollte nun in dieser ganzen Zeit bis auf Sextos eine Polemik, die sich gegen den Heraklitismus Ainesidems richtete, also, wenn Diels' Vermuthung richtig ist, eine handgreifliche Verdrehung der echten Lehre Ainesidems war, sich ungestört behauptet haben, sollte sich unter den Skeptikern keiner gefunden haben der das grobe Missverständniss aufdeckte und rügte oder sollte Sextos diese Widerlegung unbekannt geblieben sein? In solche Schwierigkeiten verwickelt sich wer Sextos keine unmittelbare Bekanntschaft mit Ainesidems Schriften zutrauen will. Aber auch was wir sonst über Sextos' Be-

[1]) Seinen Schriften ertheilt Diog. IX 116 das Prädicat *κάλλιστα*. Aus derselben Stelle sehen wir, dass er Schulvorstand war. Das Ansehen das er als Skeptiker genoss erhellt auch aus dem was über ihn und Menodotos Pseudo-Galen isag. 4 (Zeller 6, 2) sagt.

nutzung der Quellen vermuthen können, widerstrebt der Annahme, dass er in dem was Ainesidems Lehre betraf sich lediglich auf die Angaben Anderer verliess. Im ersten Excurs habe ich zu zeigen versucht, dass der historische die erkenntnisstheoretischen Ansichten der Philosophen zusammenfassende Abschnitt auf verschiedene Quellen zurückgeht, auf eine skeptische (akademische) und eine dogmatische, welche letztere vielleicht wiederum in eine doppelte sich scheidet. Die nächste Annahme ist gewiss, dass Sextos diese Quellen selber benutzt hat; denn wollte man annehmen dass er auch diese Compilationen schon bei seinem Gewährsmann vorfand, so würde man ihn zum Compilator eines Compilators machen und damit auch das bescheidene schriftstellerische Verdienst rauben, das sich an die Auswahl der Quellen und die Ordnung des daher Entnommenen knüpft. Auf eine selbständige Benutzung der Schriften des Kleitomachos lässt doch auch die Art schliessen, wie er sich über diesen zu Anfang seines dritten Buches gegen die Dogmatiker ausspricht.[1]) Wahrscheinlich ist es aber nicht, dass wer in dieser Weise die Schriften fremder Philosophen zu Rathe zog diejenigen der eigenen Schule und namentlich eines so hervorragenden Vertreters derselben wie Ainesidem war[2]) gänzlich vernachlässigt und es für unnöthig gehalten habe

[1]) *Τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον τῆς ζητήσεως πάλιν ἐνταῦθα συστησόμεθα, οὐκ ἐμβραδύνοντες τοῖς κατὰ μέρος, ὁποῖόν τι πεποιήκασιν οἱ περὶ τὸν Κλειτόμαχον καὶ ὁ λοιπὸς τῶν Ἀκαδημαϊκῶν χορός (εἰς ἀλλοτρίαν γὰρ ὕλην ἐμβάντες καὶ ἐπὶ συγχωρήσει τῶν ἑτεροίως δογματιζομένων ποιούμενοι τοὺς λόγους ἀμέτρως ἐμήκυναν τὴν ἀντίῤῥησιν), ἀλλὰ τὰ κυριώτατα καὶ συνεκτικώτατα κινοῦντες, ἐν οἷς ἠπορημένα ἕξομεν καὶ τὰ λοιπά.*

[2]) Und den Sextos selber als solchen anerkennt, wie sich aus Pyrrh. I 222 ergibt. *Οὗτοι*, sagt er hier und meint damit Menodotos resp. Herodotos und Ainesidem, *μάλιστα ταύτης προέστησαν τῆς στάσεως.*

sich über sie ein selbständiges Urtheil zu bilden. Und endlich, wer sollte denn dieser Mittelsmann gewesen sein dem Sextos verdankt was er über Ainesidem zu sagen weiss? Füglich könnten wir doch dabei an keinen Anderen denken als den Menodotos, bez. Herodotos,[1]) an den er nach seinem eigenen Geständniss sich gelegentlich angeschlossen hat.[2]) Diesem aber wird an derselben Stelle Ainesidem als Gewährsmann coordinirt. Wir sind daher bis triftige Gegengründe gefunden sind zu der Voraussetzung genöthigt, dass neben Anderen auch Ainesidem von Sextos unmittelbar benutzt worden ist. Zu dieser Voraussetzung stimmt dass die Meinungen und Aeusserungen Ainesidems, auf die sich Sextos bezieht, meist als gleichzeitige im Präsens eingeführt werden.[3]) Denn es ist diess doch nur dann erklärbar, wenn dieselben als schriftliche und daher bis in die Gegenwart reichende dem Citirenden sei es vorschwebten sei es wirklich vorlagen; dass aber dergleichen vorschwebende oder vorliegende Aeusserungen nur von Anderen gegebene Citate aus der Originalschrift seien, ist zwar nicht unmöglich, aber bei der Seltenheit wirklicher Citate in antiken Schriften nicht wahrscheinlich.

---

[1]) Vgl. darüber Zeller III 2 S. 5, 2.

[2]) Pyrrh. I 222: *περὶ δὲ τοῦ εἰ ἔστιν* (Platon) *εἰλικρινῶς σκεπτικὸς πλατύτερον μὲν ἐν τοῖς ὑπομνήμασι διαλαμβάνομεν, νῦν δὲ ὡς ἐν ὑποτυπώσει διαλαμβάνομεν κατὰ Μηνόδοτον καὶ Αἰνησίδημον (οὗτοι γὰρ μάλιστα ταύτης προέστησαν τῆς στάσεως) ὅτι κτλ.*

[3]) So z. B. dogm. II 40: *δυνάμει δὲ καὶ ὁ Αἰνησίδημος τὰς ὁμοιοτρόπους κατὰ τὸν τόπον ἀπορίας τίθησιν.* Vgl. ausserdem II 8. 215. III 337. IV 233. Besonders verdient diese Citirweise unsere Beachtung, wenn wie diess IV 38 der Fall ist in demselben Abschnitt eine Lehre Ainesidems im Präsens, diejenigen anderer Philosophen aber, hier des Aristoteles (37) und Epikur (42) in einem Tempus der Vergangenheit mitgetheilt werden. Natürlich beweist hiergegen nichts, wenn einmal (V 42) auch eine Aeusserung Ainesidems als eine der Vergangenheit angehörige behandelt wird.

So ist die von Diels verworfene Auffassung der Lehre Ainesidems durch zwei Autoritäten vertreten, durch Sextos und Soranos. Beide lassen ihn über gewisse Gegenstände des Forschens seine Ueberzeugung in einer Weise äussern, die damit dass er ein Bekenner des Pyrrhonismus war unvereinbar scheint. Zu den beiden genannten kommt aber noch als Dritter, was weder Diels noch Zeller bemerkt hat, der Skeptiker dem Diogenes Laertius seine Nachrichten über die Pyrrhoneer entnommen hat. Derselbe sagt nämlich, dass Ainesidem zusammen mit Timon für das höchste Gut (*τέλος*) erklärt habe die *ἐποχή*.[1]) Wie hatte sich nun über diese Frage Ainesidem in den *Πυῤῥώνειοι λόγοι*, nach Diels der einzigen Quelle aus der sich eine zuverlässige Kenntniss der wirklichen Lehre Ainesidems gewinnen lässt, geäussert? Ueber den letzten dieser Logoi sagt Photios bibl. cod. 212 Folgendes: *ὁ δ' ἐπὶ πᾶσι καὶ ἡ κατὰ τοῦ τέλους ἐνίσταται, μήτε τὴν εὐδαιμονίαν μήτε τὴν ἡδονὴν μήτε τὴν φρόνησιν μήτ' ἄλλο τι τέλος ἐπιχωρῶν εἶναι, ὅπερ ἄν τις τῶν κατὰ φιλοσοφίαν αἱρέσεων δοξάσειεν, ἀλλ' ἁπλῶς οὐκ εἶναι τέλος τὸ πᾶσιν ὑμνούμενον.* Dieser Widerspruch kann nicht abermals auf ein Missverständniss zurückgeführt werden, so dass Diogenes einen Bericht Ainesidems über die Lehre vom höchsten Gut mit der eigenen Lehre des Pyrrhoneers verwechselt hätte. Nur eine Ausflucht steht hier offen, dass nämlich nicht schon Ainesidem und der mit ihm zusammen genannte Timon des Wortes *τέλος* sich bedient hatten, dieses Wort vielmehr die Zuthat des Diogenes oder dessen ist auf

---

[1]) Diog. IX 107: *τέλος δὲ οἱ σκεπτικοί φασι τὴν ἐποχήν, ᾗ σκιᾶς τρόπον ἐπακολουθεῖ ἡ ἀταραξία, ὥς φασιν οἵ τε περὶ τὸν Τίμωνα καὶ Αἰνεσίδημον.* In derselben dogmatischen Weise drückt sich Sextos aus Pyrrh. I 215: *ἐκείνη μὲν (ἡ Κυρηναϊκὴ ἀγωγή) τὴν ἡδονὴν καὶ τὴν λείαν τῆς σαρκὸς κίνησιν τέλος εἶναι λέγει, ἡμεῖς δὲ τὴν ἀταραξίαν.*

den seine Darstellung zurückgeht. Diese Vermuthung hat einen Anhalt an der Art und Weise wie über die Lehre der beiden genannten Pyrrhoneer Aristokles bei Euseb. praep. ev. XIV 18, 2 f. berichtet: *ὁ δέ γε μαθητὴς αὐτοῦ* (des Pyrrhon) *Τίμων φησί, δεῖν τὸν μέλλοντα εὐδαιμονήσειν εἰς τρία ταῦτα βλέπειν· πρῶτον μέν, ὁποῖα πέφυκε τὰ πράγματα· δεύτερον δέ, τίνα χρὴ τρόπον ἡμᾶς πρὸς αὐτὰ διακεῖσθαι· τελευταῖον δέ, τί περιέσται τοῖς οὕτως ἔχουσι. Τὰ μὲν οὖν πράγματά φησιν αὐτὸν ἀποφαίνειν ἐπίσης ἀδιάφορα καὶ ἀστάθμητα καὶ ἀνέγκριτα· διὰ τοῦτο μήτε τὰς αἰσθήσεις ἡμῶν μήτε τὰς δόξας ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι. Διὰ τοῦτο οὖν μηδὲ πιστεύειν αὐταῖς δεῖν, ἀλλ' ἀδοξάστους καὶ ἀκλινεῖς καὶ ἀκραδάντους εἶναι, περὶ ἑνὸς ἑκάστου λέγοντας, ὅτι οὐ μᾶλλον ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν, ἢ καὶ ἔστι καὶ οὐκ ἔστιν ἢ οὔτ' ἔστιν οὔτ' οὐκ ἔστιν. Τοῖς μέντοι διακειμένοις οὕτω περιέσεσθαι Τίμων φησὶ πρῶτον μὲν ἀφασίαν, ἔπειτα δ' ἀταραξίαν, Αἰνησίδημος δὲ ἡδονήν.* Diese Darstellung soll zwar bestimmen was den Pyrrhoneern als *τέλος* galt, nichts desto weniger wird dieses Wort nie gebraucht und insbesondere wird damit nicht die *ἀφασία* bezeichnet, die doch der *ἐποχή* des Diogenes entspricht. Man könnte daher meinen, Timon und Ainesidem hätten das Wort *τέλος* vermieden um nicht durch seine Anwendung auf die *ἐποχή* und die darin liegende Anerkennung derselben als des höchsten Gutes etwas über die objective Beschaffenheit eines Dinges auszusagen und so sich selber untreu zu werden. Dem gegenüber aber was wir sonst über Timon erfahren lässt sich diese Meinung nicht aufrecht halten, da er hiernach ganz ungescheut die Existenz eines höchsten Gutes anerkannt hatte (vgl. S. 46). Und was Ainesidem betrifft, so ist es nicht wahrscheinlich, dass er sollte an einem Ausdruck angestossen haben den spätere Pyrrhoneer, die doch in der Durchführung des Skepticismus consequenter und in

der Wahl der Ausdrücke vorsichtiger waren, brauchten um ihr Ideal damit zu bezeichnen.[1]) Was uns aber hauptsächlich abhalten muss dem Fehlen des Wortes *τέλος* in Aristokles' Bericht eine zu grosse Bedeutung beizulegen, ist der Umstand, dass auch so der Vorwurf der Inconsequenz der gleiche bleibt. Denn das höchste Gut oder das letzte Ziel (*τέλος*) ist doch das, worauf alle unsere Handlungen sich beziehen, wonach Alle streben sollen. Als dieses letzte Ziel hatte aber nach Aristokles' Bericht Timon die Glückseligkeit (*εὐδαιμονία*) anerkannt. Das ergibt sich für jeden Unbefangenen aus den Anfangsworten: *ὁ δέ γε μαθητὴς αὐτοῦ Τίμων φησί, δεῖν τὸν μέλλοντα εὐδαιμονήσειν εἰς τρία ταῦτα βλέπειν κτλ.* Denn es würde eine äusserst gezwungene Erklärung sein, wollte man diese Worte so verstehen, als ob Timon gleichsam nur hypothetisch die Frage erörtert und für den Fall, dass Jemand glückselig werden wolle, die dann zu erfüllenden Bedingungen angegeben habe. Die natürliche Erklärung führt vielmehr dahin, dass auch Timon die Glückseligkeit als letztes Ziel alles Handelns hingestellt und als die Mittel dazu die *ἀφασία* und *ἀταραξία* empfohlen hatte. Was aber von Timon, das gilt auch von Ainesidem. Auch nach Aristokles', nicht bloss nach Diogenes' Bericht hat derselbe ein letztes Ziel des Handelns anerkannt und dasselbe in die Glückseligkeit gesetzt, während er doch in den „Pyrrhonischen Reden“ nicht bloss das Vorhandensein eines solchen Zieles überhaupt geleugnet sondern insbesondere noch die nähere Bestimmung als Glückseligkeit verworfen hatte.[2])

---

[1]) So Sextos an der S. 87, 1 angeführten Stelle. Vgl. ausserdem Pyrrh. I 25: *τούτοις ἀκόλουθον ἂν εἴη καὶ περὶ τοῦ τέλους τῆς σκεπτικῆς ἀγωγῆς διελθεῖν* und das hierauf Folgende, in dem das Wort noch mehrmals wiederkehrt.

[2]) Man kann auch noch bemerken, dass in den „Pyrrhonischen Reden“ unter den Dingen, denen ausdrücklich das Recht abgesprochen

Sollen wir daher auch Aristokles zu denen rechnen, die wie Sextos, Soranos und Diogenes die echte Lehre Ainesidems verkannten und den strengen Pyrrhoneer zu einem halben Dogmatiker machten? Vielmehr, meine ich, werden wir, wo so viele Zeugen übereinstimmen, ihre Aussagen nicht voreilig verwerfen, sondern genauer prüfen und zusehen ob der Widerspruch in den Ainesidem mit sich selber zu gerathen scheint nicht noch auf andere Weise als in einem Irrthum der Berichterstatter seine Erklärung findet.

Eine solche andere Weise der Erklärung ist die welche Leander Haas de philos. scept. success. S. 44 ff. versucht hat. Er erkennt den Widerspruch an der darin liegt dass derselbe Philosoph sich für einen Pyrrhoneer ausgibt und die naturphilosophischen Lehren Heraklits billigt, misst aber die Schuld davon nicht den Berichterstattern bei sondern führt ihn auf Ainesidem selber zurück. Derselbe sei anfangs Pyrrhoneer gewesen, später aber Dogmatiker geworden und habe als solcher sich an Heraklit angeschlossen. Um diesen Meinungswechsel zu verdecken habe er den Satz aufgestellt dass die pyrrhonische Skepsis der Weg zur heraklitischen Philosophie sei und so was in Wahrheit ein Abfall vom Pyrrhonismus war in eine Consequenz desselben zu verwandeln gesucht. Haas kann sich nicht eben die günstigste Meinung über Ainesidem gebildet haben, wenn wenigstens Beständigkeit eine Tugend ist: denn da er Ainesidem zunächst der Akademie angehören und erst hierauf zum Pyrrhonismus übergehen lässt, so muthet er ihm einen zwei-

---

wird als letztes Ziel zu gelten auch die ἡδονή erscheint, gerade diese es aber war die, wenn wir Aristokles glauben wollen, Ainesidem an die Stelle der ἀταραξία gesetzt und damit zum τέλος erhoben hatte. Denn die ἀταραξία fällt für die Skeptiker mit der εὐδαιμονία zusammen und wird deshalb auch von Sextos Pyrrh. I 25 geradezu als τέλος der Skeptiker bezeichnet.

maligen durchgreifenden Wechsel seiner philosophischen Ueberzeugung zu. Wahrscheinlich ist diess an sich gewiss nicht. Und sollten wir es trotzdem glauben so müsste diess auf einen besseren Grund hin geschehen als Haas vorgebracht hat. Dieser Grund d. i. die Hypothese mit Hilfe deren er den angeblichen Widerspruch löst wird aber durch eine doppelte Erwägung erschüttert. Hätte Ainesidem wirklich den Schritt vom Skepticismus zum Dogmatismus gethan, wäre seine wissenschaftliche Persönlichkeit keine einfache sondern eine doppelte gewesen, so sollte man meinen, dass die Ueberlieferung, die seiner so oft gedenkt, wenigstens einmal einen Wink auch darüber gegeben hätte. Statt dessen erscheint er bei Diogenes nur als Skeptiker und bei Sextos, der doch sowohl den Skepticismus wie den Heraklitismus Ainesidems berücksichtigt, fehlt jede Andeutung dass beide verschiedenen Lebenszeiten desselben Mannes entsprechen.[1]) Nun wäre zwar denkbar, dass im Gedächtniss und in der Ueberlieferung nur ein Theil von Ainesidems Thätigkeit sich erhalten hätte; wahrscheinlich aber ist, dass in diesem Fall viel mehr der frühere von dem späteren als umgekehrt in den Schatten gestellt wurde. Man sollte daher erwarten dass Ainesidem der Nachwelt nur als Herakliteer bekannt geworden wäre; während er thatsächlich auch von den Skeptikern, wie von Sextos der doch seinen Heraklitismus recht wohl kannte, zu den Häuptern der pyrrhonischen Schule gerechnet wurde (Sext. Pyrrh. I 222). Den Askaloniten Antiochos dagegen, der doch ebenfalls lange Zeit hindurch als Skeptiker gelebt und geschriftstellert hatte, hat trotzdem Niemand im Alter-

[1]) Eine solche Andeutung wäre dann besonders am Platze gewesen, wenn Sextos ihn geradezu Entgegengesetztes aussprechen lässt, wie diess dogm. II 40 mit Bezug auf 8 der Fall ist: denn nach der letzteren Stelle hätte er das Vorhandensein einer Wahrheit anerkannt das er nach der ersteren leugnete.

thum unter die Mitglieder der skeptischen Akademie gezählt. Nun wird man freilich einwenden, dass Ainesidem seiner eigenen Ueberzeugung nach auch als Dogmatiker nicht aufhörte Skeptiker zu sein, da er den pyrrhonischen Skepticismus gewissermaassen als die Kehrseite des heraklitischen Dogmatismus betrachtete. Angenommen sodann dass er für diese Ueberzeugung auch Andere zu gewinnen wusste, so wäre dadurch erklärt, dass in den Augen der Alten sein Bild als das eines Skeptikers dastand. Dass aber so schwache Gründe wie die, mit denen er die Uebereinstimmung zwischen Heraklitismus und Pyrrhonismus bewiesen haben soll, eine solche Wirkung gehabt hätten, ist höchst unglaublich. Das Unzulängliche dieser Gründe bildet den zweiten Punkt um dessentwillen ich an einen Uebertritt Ainesidems zum Dogmatismus nicht glauben kann. Ein solcher Uebertritt muss doch irgendwie gerechtfertigt werden. Hier ist diess aber nur theilweise geschehen. Gerechtfertigt wird nur (vgl. Sext. Pyrrh. I 210 f.), inwiefern die Ansicht Heraklits, dass in ein und demselben Dinge Gegensätze vorhanden sind, auch von einem Skeptiker getheilt werden könne. Nun hatte sich aber Ainesidem auch noch andere Ansichten Heraklits angeeignet, wie z. B. dass die Zeit ein Körper sei (Sext. dogm. IV 216) oder dass der Geist ausserhalb des Körpers existire (a. a. O. I 349). Diess liess sich in der angegebenen Weise nicht mehr rechtfertigen oder doch nur dann wenn, was Niemand annehmen wird, diese Einzelansichten nur als Consequenz der allgemeinen betrachtet wurden, nach der jedes Ding in entgegengesetzter Weise bestimmt ist. Hier ist also eine weite Kluft anzuerkennen, die den Skepticismus und Dogmatismus Ainesidems von einander trennt. Den Sprung über dieselbe werden wir ihm unnöthiger Weise nicht zumuthen. Um so weniger werden wir diess thun, als es mit diesem einen Sprung nicht genug sein würde. Denn wie

anders liess sich die Verbindung herstellen zwischen einem Skepticismus, der das Vorhandensein eines τέλος überhaupt leugnete, und einem ethischen Dogmatismus, der ein solches nicht bloss im Allgemeinen anerkannte sondern auch näher zu bestimmen suchte? Heraklit kann doch hier unmöglich die Brücke geschlagen haben!

Auf den richtigen Weg werden wir dadurch geführt dass mit Ainesidem zugleich von Aristokles Timon genannt wird. Denn wie dieser vor sich und Anderen den Ton des Dogmatismus zu rechtfertigen suchte in dem er vom höchsten Gut und von sittlichen Principien sprach, haben wir schon gesehen (S. 46 ff.): er beanspruchte für dergleichen Aeusserungen nicht die Geltung von Wahrheiten in dem Sinne dass ihnen etwas Wirkliches entsprechen sollte, sondern gab sie nur als den Ausdruck von Vorstellungen die vom Standpunkt des Pyrrhoneers aus folgerecht, ja nothwendig erschienen, als *φαινόμενα* oder wie er sie wohl vorzugsweise nannte *ἰνδαλμοί*. In derselben Weise werden wir es daher erklären wenn auch Ainesidem das eine Mal das Vorhandensein eines letzten Zieles unseres Handelns (τέλος) leugnete und dann doch wieder ein solches anerkannte weil es ihm in seinen Vorstellungen gegeben war, nicht aber weil er es für etwas in der Wirklichkeit ausser ihm Begründetes hielt. Ebenso wie auf ethischem Gebiet werden wir nun den Schein des Dogmatismus auch da zerstören wo es sich um Aeusserungen Ainesidems handelt die in die Naturphilosophie einschlagen: denn mit dem Vorbehalt dass sie nur als subjective Vorstellungen gelten sollten war man hier so gut wie in der Ethik berechtigt Ansichten über die verschiedensten Gegenstände zu äussern, auch wenn man nach wie vor sich zum Pyrrhonismus bekannte.[1] Freilich werden

[1]) So sagt Sext. dogm. IV 49 dass die Skeptiker vom Standpunkt der Vorstellung aus das Vorhandensein einer Bewegung zu-

diese Vorstellungen so wenig als Timons ethische beliebige oder zufällige gewesen sein sondern nach einem gewissen Maassstab ausgewählte. Die Frage ist nur, ob dieser Maassstab derselbe war den Timon anlegte, der wie wir sahen die Einzelvorschriften der Moral nach Maassgabe der skeptischen Grundansicht bestimmte. Man wird diese Frage bejahen, so lange man sich lediglich an Pyrrh. I 210 f. hält: denn hier wird aus der skeptischen Grundansicht dass unsere auf dasselbe Ding bezüglichen Vorstellungen einander widersprechen der Satz abgeleitet dass demselben Ding einander entgegengesetzte Eigenschaften anhaften, ein Satz der wenn wir Ainesidem nicht zu einem Dogmatiker machen wollen nur als ein Phänomenon aufgefasst werden kann. Was aber die übrigen Phänomena betrifft die Ainesidem zugeschrieben werden, so haben wir schon gesehen (S. 92) dass dieselben wie z. B. dasjenige wonach die Zeit ein Körper sein soll keineswegs aus jener skeptischen Ansicht sich ableiten lassen. Hier muss sich Ainesidem daher eines anderen Maassstabes bedient haben. Einen solchen anderen Maassstab lernen wir dogm. II 8 kennen, wonach Ainesidem dasjenige wahr nannte was für Alle ein Phänomenon (*κοινῶς πᾶσι φαινόμενον*) sei. Dass er diesen Maassstab auf das erwähnte Phänomenon angewandt hatte, müssen wir um so eher annehmen, als er in Bezug auf dasselbe sich mit Heraklit in Uebereinstimmung befand, dieser aber nach Ainesidems Auffassung den Maassstab der Wahrheit von der Allgemeinheit einer Vorstellung entnahm. Wie es ihm gelang diese uns so absonderlich erscheinende Vorstellung nichtsdestoweniger als eine allgemein geltende zu erweisen braucht uns natürlich nicht zu kümmern. In derselben Weise wie von dieser

---

gaben, von dem der wissenschaftlichen Betrachtung aus dasselbe bestritten: *ὅσον ἐπὶ τοῖς φαινομένοις εἶναί τι κίνησιν, ὅσον δὲ ἐπὶ τῷ φιλοσόφῳ λόγῳ μὴ ὑπάρχειν.*

scheinbar dogmatischen Aeusserung Ainesidems werden wir nun auch von der ebenfalls schon angeführten, dass der Geist ausserhalb des Körpers existire, urtheilen und ebenso von allen übrigen die ihm von Sextos zugeschrieben werden. Ueberall schloss er sich an Heraklit an, überall wird er daher wie Heraklit als wahr anerkannt haben was thatsächlich allgemein als solches galt. Nur in dem einen Falle von dem wir ausgingen scheint es dass er sich beim Finden der Wahrheit oder genauer gesprochen bei der Wahl des Phänomenon durch einen anderen Maassstab habe leiten lassen, die Uebereinstimmung mit der skeptischen Grundansicht. Dass er aber behufs derselben Entscheidung sich eines doppelten Maassstabes bedient habe, ist nicht denkbar, wenigstens so lange nicht als diese beiden Maassstäbe wesentlich von einander verschieden sind. Und wirklich ist es nur ein Schein der uns einen doppelten Maassstab vorspiegelt — derselbe ist in Wahrheit ein einfacher. Denn wenn einmal zwischen Ainesidems und Timons Verfahren die Analogie bestand dass beide eine skeptische Grundansicht als Maassstab für die Wahl von Phänomena benutzten, dann wird sich dieselbe auch soweit erstreckt haben dass Ainesidem so gut wie diess Timon gethan hatte diese Grundansicht als die wahre bezeichnete. Für wahr hielt aber Ainesidem eine Allen gemeinsame Vorstellung (Sext. dogm. II 8). Was hieraus folgt, dass Ainesidem jene skeptische Grundansicht, wonach über dasselbe Ding entgegengesetzte Vorstellungen bestehen, für eine bei allen Menschen geltende erklärt habe, das wird durch Sextos Pyrrh. I 210 insofern bestätigt als dieser sich in demselben Sinne erklärt und dadurch wenigstens die Möglichkeit einer solchen Auffassung beweist;[1]) denn

[1]) Die betreffenden Worte lauten: *τὸ τὰ ἐναντία περὶ τὸ αὐτὸ φαίνεσθαι οὐ δόγμα ἐστὶ τῶν σκεπτικῶν ἀλλὰ πρᾶγμα οὐ μόνον τοῖς σκεπτικοῖς ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις φιλοσόφοις καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις*

daraus dass er gerade diese Auffassung Ainesidem in einer Kritik von dessen Lehre entgegenhält kann man natürlich nicht schliessen dass dieser sie nicht selber getheilt habe. Sonach war der eigentliche und letzte Maassstab, der über die Giltigkeit eines Phänomenon entschied, der Umstand dass dasselbe allgemeine Geltung besass.

Auch gegen diese Ansicht hat aber Zeller den Einwand erhoben, dass dieselbe Ainesidem in Widerspruch mit sich selber bringen würde: „denn woher“, frägt er S. 35, „kann der Skeptiker wissen, dass Andere die gleiche Wahrnehmung haben, wie er, ja wie wäre diess nur möglich, wenn Ainesidemos mit dem Nachweis Recht hat, dass die Dinge verschiedenen Personen, verschiedenen Sinnen, zu verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Umständen sich nicht blos verschieden, sondern sogar entgegengesetzt darstellen?“ Ob hier wirklich ein Widerspruch vorliegt, diese Frage braucht uns nicht zu kümmern, da wenn es der Fall sein sollte thatsächlich die Skeptiker sich nicht an ihn gekehrt haben. Denn nicht bloss die Existenz gemeinsamer Vorstellungen müssen sie angenommen sondern es auch für möglich gehalten haben dass der Einzelne diese Gemeinsamkeit einer Vorstellung in Erfahrung bringe, da ja eben solche gemeinsame

---

ὑποπῖπτον· οὐδεὶς γοῦν τολμήσαι ἂν εἰπεῖν ὅτι τὸ μέλι οὐ γλυκάζει τοὺς ὑγιαίνοντας ἢ ὅτι τοὺς ἰκτερικοὺς οὐ πικράζει, ὥστε ἀπὸ κοινῆς τῶν ἀνθρώπων προλήψεως ἄρχονται οἱ Ἡρακλείτειοι, καθάπερ καὶ ἡμεῖς, ἴσως δὲ καὶ αἱ ἄλλαι φιλοσοφίαι. διόπερ εἰ μὲν ἀπό τινος τῶν σκεπτικῶς λεγομένων ἐλάμβανον τὸ τἀναντία περὶ τὸ αὐτὸ ὑποκεῖσθαι, οἷον τοῦ „πάντα ἐστὶν ἀκατάληπτα“ ἢ τοῦ „οὐδὲν ὁρίζω“ ἢ τινος τῶν παραπλησίων, ἴσως ἂν συνῆγον ὃ λέγουσιν· ἐπεὶ δὲ ἀρχὰς ἔχουσιν οὐ μόνον ἡμῖν ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις φιλοσόφοις καὶ τῷ βίῳ ὑποπιπτούσας, τί μᾶλλον τὴν ἡμετέραν ἀγωγὴν ἢ ἑκάστην τῶν ἄλλων φιλοσοφιῶν ἢ καὶ τὸν βίον ὁδὸν ἐπὶ τὴν Ἡρακλείτειον φιλοσοφίαν εἶναι λέγοι τις ἄν, ἐπειδὴ πάντες κοιναῖς ὕλαις κεχρήμεθα;

Vorstellungen die Richtschnur unseres praktischen Verhaltens sein sollten.[1]) Das also lässt sich vom skeptischen Standpunkt aus nicht anfechten, dass Ainesidem gemeinsame Vorstellungen anerkannte und diesen eine höhere Geltung als denen des Einzelnen zuschrieb. Denn hierfür ist das eben Angeführte eine bestätigende Parallele. Dagegen nimmt man in anderer Hinsicht eine nicht unbedeutende Abweichung wahr: während die Ansichten Ainesidems von denen hier die Rede ist Phänomena sein sollen die Allen gemeinsam sind (*τὰ κοινῶς πᾶσι φαινόμενα* Sext. dogm. II 8), sind die Vorstellungen auf die hingewiesen wurde und die unserem Handeln Richtung geben solche deren Gemeinsamkeit auf einen gewissen Kreis von Menschen beschränkt ist und sich wie die Geltung einer Sitte oder Gewohnheit nicht über die Grenzen einer einzelnen Stadt oder eines Volkes ausdehnt.[2]) Ich will mich nicht darauf berufen, dass Ainesidem füglich nur den ihn näher angehenden Theil der Menschheit d. i. den hellenischen und hellenisirten berücksichtigen und was in diesem durch Nationalität und Cultur beschränkten Kreise der Menschheit galt Allen insgesammt beilegen konnte. Schwerer als dieser Rechtfertigungsversuch, den man doch

[1]) Der Skeptiker folgt der Gewohnheit (*συνήθεια*) und unterwirft sich den herrschenden Sitten (*ἔθη*). Zum Inhalt beider gehören aber auch gewisse Vorstellungen, wie man z. B. aus Pyrrh. I 154 sieht: *καὶ παρ' ἡμῖν μὲν συνήθεια ὡς ἀγαθοὺς καὶ ἀπαθεῖς κακῶν σέβειν τοὺς θεούς*. Und für beide ist wesentlich dass sie einer grösseren Zahl von Menschen gemeinsam sind (Sext. a. a. O. 146: *ἔθος ἢ συνήθεια* [sc. *ἐστίν*] *πολλῶν ἀνθρώπων κοινὴ πράγματός τινος παραδοχή, ἣν ὁ παραβὰς οὐ πάντως κολάζεται*) und daher nöthig dass wer sich ihnen anschliessen will im Stande sei diese Gemeinsamkeit zu erkennen.

[2]) Daher heisst es in der angeführten Definition des *ἔθος* oder der *συνήθεια* (Sext. Pyrrh. I 146) dass sie seien *πολλῶν ἀνθρώπων κοινὴ πράγματός τινος παραδοχή*, und nicht *πάντων*.

nur als eine Ausflucht behandeln würde, wiegt der Umstand, dass thatsächlich die Skeptiker gewissen Vorstellungen eine Geltung bei den Menschen zuschrieben die durch keine Schranken sei es des Volkes oder des Staates oder der Bildung eingeengt würde. Denn Sextos Empeirikos, nachdem er Pyrrh. II 100 zwei Arten von Zeichen (*σημεῖα*) unterschieden hat, die erinnernden (*ὑπομνηστικά*) und die offenbarenden (*ἐνδεικτικά*), verwirft nur die zweite Art, erklärt die erste dagegen für eine deren Bedeutung auch von den Skeptikern anerkannt werde und begründet diess 102 mit folgenden Worten: *τὸ γὰρ ὑπομνηστικὸν πεπίστευται ὑπὸ τοῦ βίου, ἐπεὶ καπνὸν ἰδών τις σημειοῦται πῦρ καὶ οὐλὴν θεασάμενος τραῦμα γεγενῆσθαι λέγει. ὅθεν οὐ μόνον οὐ μαχόμεθα τῷ βίῳ ἀλλὰ καὶ συναγωνιζόμεθα, τῷ μὲν ὑπ' αὐτοῦ πεπιστευμένῳ ἀδοξάστως συγκατατιθέμενοι, τοῖς δὲ* (*ὑπὸ* wohl mit Bekker hinzuzufügen) *τῶν δογματικῶν ἀναπλαττομένοις ἀνθιστάμενοι.* Die Vorstellung von der hier die Rede ist und deren Inhalt die Anerkennung eines erinnernden Zeichens bildet, gehört ebenfalls zu denen, die die Skeptiker deshalb annahmen weil sie im Allgemeinen bei den Menschen oder was dasselbe ist im gewöhnlichen Leben Geltung hatten. Diese Allgemeinheit lässt sich aber hier nicht relativ fassen und nur auf einen Theil der Menschheit beziehen. Einer solchen Vermuthung würde sich das angeführte Beispiel entgegenstellen: denn auch ein Skeptiker durfte nicht wagen zu behaupten dass es nur bei einem einzelnen Volke oder gar in einer einzelnen Stadt Brauch sei vom Rauch auf das Dasein des Feuers zu schliessen. Hier haben wir also eine Vorstellung vor uns, denen von den Skeptikern eine allgemeine Geltung zugeschrieben wurde und zwar im absoluten Sinne, nicht gehemmt durch irgendwelche Unterschiede der Nationalität, Politik oder Cultur. Dass es nicht die einzige der Art war versteht sich von

selber und wird überdiess bestätigt durch Sextos dogm. II 215 ff. Diese Stelle ist für uns darum besonders wichtig, weil an ihr Aeusserungen nicht der Skeptiker überhaupt sondern speciell Ainesidems mitgetheilt werden. Derselbe hatte im vierten Buch seiner „Pyrrhonischen Schlüsse" (*Πυῤῥώνειοι λόγοι*) folgenden Schluss gebildet: *εἰ τὰ φαινόμενα πᾶσι τοῖς ὁμοίως διακειμένοις παραπλησίως φαίνεται καὶ τὰ σημεῖά ἐστι φαινόμενα, τὰ σημεῖα πᾶσι τοῖς ὁμοίως διακειμένοις παραπλησίως φαίνεται. οὐχὶ δέ γε τὰ σημεῖα πᾶσι τοῖς ὁμοίως διακειμένοις παραπλησίως φαίνεται· τὰ δὲ φαινόμενα πᾶσι τοῖς ὁμοίως διακειμένοις παραπλησίως φαίνεται, οὐκ ἄρα φαινόμενά ἐστι τὰ σημεῖα.* Bedeutung für uns hat dieser Schluss nur durch das dritte Lemma, wonach alle Menschen gleicher Beschaffenheit auch gleiche Vorstellungen von den Dingen haben (*τὸ τὰ φαινόμενα πᾶσι τοῖς ὁμοίως διακειμένοις παραπλησίως φαίνεσθαι*). Und auch dieses hat dieselbe nicht an und für sich, da ja hinter ihm der Gedanke lauern kann dass Menschen von gleicher Beschaffenheit in der Wirklichkeit nicht vorhanden sind, sondern erlangt sie erst durch die Auslegung die ihm Sextos gibt der, nachdem er die Richtigkeit des zweiten Lemma erwiesen hat, mit folgenden Worten 221 dasselbe für das dritte thut: *ἀλλὰ δὴ καὶ τὸ τρίτον* (sc. *λῆμμα ὑγιές ἐστι*), *τὸ τὰ φαινόμενα πᾶσι τοῖς ὁμοίως διακειμένοις παραπλησίως φαίνεσθαι. τὸ γὰρ λευκόν, εἰ τύχοι, χρῶμα τῷ μὲν ἰκτεριῶντι καὶ τῷ ὑφαίμους ἔχοντι τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ τῷ κατὰ φύσιν διακειμένῳ οὐχ ὡσαύτως προσπίπτει (ἀνομοίως γὰρ διέκειντο, παρ' ἣν αἰτίαν τῷ μὲν φαίνεται ὠχρὸν τῷ δὲ ἐνερευθὲς τῷ δὲ λευκόν), τοῖς μέντοι κατὰ τὴν αὐτὴν διάθεσιν οὖσι, τουτέστι τοῖς ὑγιαίνουσι, λευκὸν μόνον φαίνεται.* Hier wird allerdings eine Verschiedenheit der Menschen in Bezug auf ihr Vorstellen angenommen, aber keine unbegrenzte, jedes einzelne Individuum betreffende:

vielmehr werden in der Hauptsache zwei Gruppen von Menschen unterschieden, Gesunde und Kranke; nur die letzteren sollen sich unter sich wieder in Bezug auf das Vorstellen unterscheiden, die Vorstellungen der ersteren dagegen sind die gleichen. Damit öffnet sich der Blick auf ein weites Gebiet von Vorstellungen die einer grossen Zahl von Menschen, allen Gesunden, gemeinsam sind. Da nun die Beschaffenheit der Gesunden die naturgemässe ist (*κατὰ φύσιν διακείμενοι*, vgl. auch 218: *εἰ γὰρ τοῦ λευκοῦ χρώματος πάντες οἱ κατὰ φύσιν τὴν γεῦσιν ἔχοντες γλυκαντικῶς ἀντιλαμβάνονται*),[1] die Gesunden die normalen und deshalb eigentlich allein wahre Menschen sind, so konnte man wohl als Vorstellungen aller Menschen diejenigen bezeichnen, die allen Gesunden unter ihnen eigen sind. So haben wir nicht bloss eine neue Gruppe von Vorstellungen kennen gelernt die einer grösseren Zahl von Menschen gemeinsam sind, sondern auch eingesehen, wie Ainesidem die Behauptung dass gewisse Vorstellungen bei allen Menschen sich finden mit der anderen vereinigen konnte dass die Vorstellungen verschiedener Menschen verschieden seien. Gleichzeitig begreifen wir aber nun auch wie Ainesidem diese bei allen Menschen geltenden Vorstellungen wahre nennen konnte (Sextos dogm. II 8): denn dass er diess nicht in dem Sinne that dass er ihnen etwas Wirkliches ausser uns entsprechen liess haben wir schon gesehen. Nun hat aber ein Recht als wahr zu gelten jede auf nor-

[1]) Bei Diogenes freilich wird 82 in der Besprechung des vierten Tropos eine solche Unterscheidung dessen was naturgemäss und was es nicht ist als unberechtigt zurückgewiesen: *ἀλλοῖα οὖν φαίνεται τὰ προσπίπτοντα παρὰ τὰς ποιὰς διαθέσεις· οὐδὲ γὰρ οἱ μαινόμενοι παρὰ φύσιν ἔχουσι· τί γὰρ μᾶλλον ἐκεῖνοι ἢ ἡμεῖς;* Aber Diogenes hat auch nicht Ainesidem unmittelbar benutzt, und ausserdem bliebe immer die Möglichkeit dass Ainesidem in dem letzteren Falle sich einer mehr wissenschaftlichen Ausdrucksweise befleissigte. Vgl. auch Sext. Pyrrh. I 239.

male Weise entstandene Vorstellung, und in diesem Sinne konnten allerdings jene Vorstellungen wahre heissen da es die Vorstellungen normaler Menschen sein sollten. Ebenso wie hier gewissen Vorstellungen, die wahr im eigentlichen Sinne des Wortes nicht sind, doch auf unser Denken ein Einfluss zugestanden wird wie er streng genommen nur wahren Vorstellungen zukommt, sollten auch, obgleich wir eigentlich nicht berechtigt sind ein Ding vor anderen als Gut oder Uebel zu bezeichnen, doch für unser Wollen und Handeln gewisse Dinge die Bedeutung von Gütern und Uebeln haben (vgl. z. B. Sextos dogm. V 162 ff.). Es sind diess auch hier diejenigen die von der Mehrzahl der Menschen dafür angesehen werden: denn die Skeptiker forderten dass wir unser Leben und Handeln nach den geltenden Gesetzen und Sitten einrichten sollten. Wie daher Ainesidem in der Definition des Wahren nur die subjective Seite desselben hervorhob indem er es als das Allen Offenbare bezeichnete, ebenso scheint er bei der Definition des Guten verfahren zu sein und es als das alle Menschen Anziehende bezeichnet zu haben.[1])

---

[1]) Bei Sextos dogm. V 42 lesen wir: *πάντες ἄνθρωποι, καθάπερ ἔλεγε καὶ ὁ Αἰνησίδημος, ἀγαθὸν ἡγούμενοι τὸ αἱροῦν αὐτούς, ὁποῖον ἂν ποτ᾽ ᾖ, μαχομένας ἔχουσι τὰς ἐν εἴδει περὶ αὐτοῦ κρίσεις.* Dagegen dass diese beiden Definitionen, die hier vom Guten und die früher (dogm. II 8) vom Wahren gegebene, in der Weise wie im Text geschehen ist, neben einander gestellt werden, könnte man einwenden, dass nur die Definition des Wahren von Ainesidem selber vertreten werde, die des Guten aber von ihm lediglich als eine solche bezeichnet werde die der Ansicht der grossen Masse der Menschen entspreche. Ein näheres Zusehen wird aber die Nebeneinanderstellung rechtfertigen. Denn um die Richtigkeit seiner Definition des Wahren zu bestätigen beruft sich Ainesidem auf die Etymologie d. h. auf das Urtheil der grossen Masse aller griechisch Redenden die gerade ein solches Wort welches das Allen Offenbare bedeutete zur Bezeichnung des Wahren gebraucht hatten.

Die Aeusserungen Ainesidems, welche ohne dogmatisch zu sein doch den Schein des Dogmatismus an sich tragen, sind also solche in denen er wiedergibt was er für die allen Menschen gemeinsamen Vorstellungen hielt. Freilich sind diese Aeusserungen zum Theil absonderlicher Art und haben keineswegs einen Inhalt der der allgemeinen Ueberzeugung der Menschen entspricht, wie z. B. dass die Zeit ein Körper sei und dass der Geist sich ausserhalb des Leibes befinde. Hier trat aber Heraklit als Vermittler ein. Was an sich nicht der Meinung aller Menschen entsprach, war doch von Heraklit in diesem Sinne aufgefasst und verwerthet worden:[1]) daher konnte wer in Wahrheit nur der besonderen Meinung dieses Philosophen war, doch in dem Glauben stehen die gemeinsame Ueberzeugung aller Menschen zu vertreten. So kam es dass Ainesidem, wo er die Absicht hatte die allen Menschen gemeinsamen Phänomena zusammenzufassen soweit dieselben die naturphilosophischen Probleme betrafen, sich im Wesentlichen an Heraklit anschloss.[2]) Auch von dieser

---

[1]) Da es sich hier nur um die Art handelt wie Heraklits Lehre von den Alten aufgefasst wurde (vgl. darüber Sextos dogm. I 126 ff., bes. 131 u. 134), so kommt die zwischen Zeller (I 656, 1) und Schuster schwebende Controverse über die wirkliche Erkenntnisstheorie dieses Philosophen gar nicht in Frage.

[2]) Dass er sich dabei erlaubte die Lehre des ephesischen Philosophen im Einzelnen abzuändern, ist nicht nur nicht ausgeschlossen sondern sogar wahrscheinlich. Vielleicht lässt sich ein solcher Punkt, in dem Ainesidem von Heraklit abwich, noch nachweisen. Bei Sextos dogm. I 350 lesen wir: *καὶ οἱ μὲν* (sc. *λέγουσι*) *διαφέρειν αὐτὴν* (sc. *τὴν διάνοιαν*) *τῶν αἰσθήσεων, ὡς οἱ πλείους, οἱ δὲ αὐτὴν εἶναι τὰς αἰσθήσεις, καθάπερ διά τινων ὀπῶν τῶν αἰσθητηρίων προκύπτουσαν, ἧς στάσεως ἦρξε Στράτων τε ὁ φυσικὸς καὶ Αἰνησίδημος.* Die Ansicht welche Geist und Sinne für identisch erklärt wird hier von Straton abgeleitet. Wer so urtheilt, kann aber nicht schon Heraklit für einen Vertreter derselben gehalten haben. Und wirklich kann diess auch nicht dessen Ansicht gewesen sein wie sich aus den von

Seite her betrachtet hätte daher der Pyrrhonismus ein Weg zum Heraklitismus genannt werden können. Wenn trotzdem da wo von diesem Verhältniss beider Philosophien die Rede ist (Sextos Pyrrh. I 210 ff.) auf die eben besprochene Uebereinstimmung keine Rücksicht genommen wird, so scheint diess einen Zweifel gegen die Richtigkeit des gewonnenen Resultates zu begründen. Derselbe löst sich indessen bei näherem Zusehen. Dass an der betreffenden Stelle die Skeptiker und nicht die Pyrrhoneer genannt werden, darf uns wenigstens daran erinnern, dass die erörterte Ansicht, wonach für unser Handeln sowohl als für unser Denken die

---

Sextos dogm. I 126 aufbewahrten Worten ergibt: *κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισι ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων.* Denn dieselben setzen zwischen Geistes- und Sinnenthätigkeit einen ganz bestimmten Unterschied voraus. Trotzdem soll Ainesidem diese Ansicht getheilt haben. Er wich also hierin von Heraklit ab und der sonst bei der Mittheilung von Ainesidems naturphilosophischen Ansichten übliche Zusatz *καθ' Ἡράκλειτον* wird daher wohl nicht ohne Grund diessmal fehlen. Von Seiten derer die zu Diels und Zeller stehen muss ich allerdings des Einwurfs gewärtig sein dass die fragliche Ansicht durch den Zusatz *καθάπερ διά τινων ὀπῶν τῶν αἰσθητηρίων προκύπτουσαν* erläutert, die in diesen Worten enthaltene Vorstellung aber 130 Heraklit zugeschrieben werde und dass diese letztere Stelle einem Abschnitt angehöre der auf Ainesidem zurückgehe. Ich will nicht geltend machen, dass an dieser früheren Stelle wenigstens nicht unmittelbar und ausdrücklich die Identität von Geist und Sinn ausgesprochen wird. Denn da Excurs I zeigt dass der betreffende Abschnitt nicht auf Ainesidem sondern wahrscheinlich auf Antiochos zurückgeht, so bedürfen wir dieser Ausflucht nicht. Heraklit die Ansicht zuzuschreiben, nach der der Geist schon in der Thätigkeit der Sinne sich äussert, konnte Antiochos dadurch veranlasst werden weil dieselbe seiner eigenen Ueberzeugung entsprach, wie Lucullus' Worte bei Cicero Acad. pr. 30 lehren: mens — sensuum fons est atque etiam ipsa sensus est, sein Bestreben aber in jenem historischen Abschnitt dahin geht die eigene Lehre auch bei den älteren Philosophen wieder zu finden.

allgemeinen Phänomena maassgebend sind, keine eigentlich skeptische sondern innerhalb des Pyrrhonismus das dogmatische Element, ein Zugeständniss an die Bedürfnisse des Lebens ist. So wenig als diese Ansicht für den Skepticismus so wenig sind die heraklitischen Lehren, zu denen man von ihr aus gelangt, wie die öfter erwähnten dass die Zeit ein Körper und dass der Geist ausserhalb des Leibes ist, für den Heraklitismus charakteristisch. Von zwei Philosophien, die nur durch dergleichen Nebenbestimmungen mit einander verbunden waren, hatte man daher kein Recht die eine den Weg zur anderen zu nennen. Eine solche Behauptung liess sich nur dann rechtfertigen, wenn in derselben Weise fundamentale Sätze zusammen hingen. Ein Satz dieser Art ist aber für den Skepticismus derjenige wonach unsere auf denselben Gegenstand sich beziehenden Vorstellungen einander widersprechen, und ebenso für den Heraklitismus der hieraus sich ergebende dass demselben Dinge entgegengesetzte Bestimmungen anhaften: es ist daher ganz begreiflich dass auf den Zusammenhang dieser wesentlichen Stücke und nicht auf jene Nebenbeziehungen die Behauptung gegründet wurde, dass der Skepticismus zum Heraklitismus führe. Da auch der Satz dass die Phänomena einander widersprechen selber ein Phänomenon und zwar, wie Sextos hervorhebt der es zur *κοινὴ τῶν ἀνθρώπων πρόληψις* (211) rechnet, ein allgemeines Phänomenon ist, so kann man auch sagen, dass nicht von den Phänomena überhaupt sondern speciell von diesem einen Phänomenon aus der Weg zu demjenigen Phänomenon geht welches das Wesen der heraklitischen Philosophie ausmacht. — Noch ein anderes Bedenken aber ist zu beseitigen. So wie wir eben Ainesidems Behauptung dass der Skepticismus zum Heraklitismus führe aufgefasst haben steht dieselbe mit den Voraussetzungen des Pyrrhonismus vollkommen im Einklang und bringt einen Skeptiker keineswegs in Widerspruch

mit sich selbst. Trotzdem hat diesen Vorwurf, sich selbst widersprochen zu haben, Sextos auf Grund jener Behauptung gegen Ainesidem erhoben. Wenn daraus wirklich folgt dass Sextos von einer Ausgleichung zwischen Skepticismus und Heraklitismus wie sie nach dem Bisherigen Ainesidem vorgenommen hatte, nichts gewusst habe, so würde diess gegen das Ergebniss der geführten Untersuchung schwer ins Gewicht fallen. Es ist aber nicht nöthig diese Folgerung zu ziehen. Sextos kann jene Ausgleichung gekannt, da sie aber auf einer Voraussetzung ruht die er nicht zugeben konnte sich berechtigt gehalten haben sie zu ignoriren. Diese Voraussetzung ist die eigenthümliche Auffassung Heraklits als eines Skeptikers oder doch Eines dessen Lehrsätze nichts weiter als die Wiedergabe allgemeiner Phänomena sein wollten. In der Kritik setzte er deshalb wozu man ihm das Recht nicht abstreiten kann an die Stelle der falschen Auffassung diejenige welche er für die richtige hielt und nach welcher Heraklit ein rein dogmatisirender Philosoph ist. So ergab sich allerdings dass die Behauptung, der Skepticismus sei der Weg zum Heraklitismus, einen Widerspruch enthielt.[1])

---

[1]) Die betreffenden Worte des Sextos lauten a. a. O. 212 folgendermaassen: *μήποτε δὲ οὐ μόνον οὐ συνεργεῖ πρὸς τὴν γνῶσιν τῆς Ἡρακλειτείου φιλοσοφίας ἡ σκεπτικὴ ἀγωγή, ἀλλὰ καὶ ἀποσυνεργεῖ, εἴγε ὁ σκεπτικὸς πάντα τὰ ὑπὸ τοῦ Ἡρακλείτου δογματιζόμενα ὡς προπετῶς λεγόμενα διαβάλλει, ἐναντιούμενος μὲν τῇ ἐκπυρώσει ἐναντιούμενος δὲ τῷ τὰ ἐναντία περὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν, καὶ ἐπὶ παντὸς δόγματος τοῦ Ἡρακλείτου τὴν μὲν δογματικὴν προπέτειαν διασύρων, τὸ δὲ „οὐ καταλαμβάνω" καὶ τὸ „οὐδὲν ὁρίζω" ἐπιφθεγγόμενος, ὡς ἔφην ἔμπροσθεν· ὅπερ μάχεται τοῖς Ἡρακλειτείοις. ἄτοπον δέ ἐστι τὸ τὴν μαχομένην ἀγωγὴν ὁδὸν εἶναι λέγειν τῆς αἱρέσεως ἐκείνης ᾗ μάχεται· ἄτοπον ἄρα τὸ τὴν σκεπτικὴν ἀγωγὴν ἐπὶ τὴν Ἡρακλείτειον φιλοσοφίαν ὁδὸν εἶναι λέγειν.* Unter *ὁ σκεπτικὸς* ist natürlich nicht der vorher genannte Skeptiker d. i. Ainesidem gemeint, sondern der Skeptiker wie er sein soll, der seinen Namen mit Recht trägt.

So sind die Bedenken erledigt, die sich der Ansicht entgegenstellten dass Ainesidem Herakliteer insofern war als er den Lehrsätzen des ephesischen Philosophen den Werth von allgemein geltenden Phänomena beilegte. Wir können daher nunmehr auf den Vortheil hinweisen der aus dieser Ansicht für uns entspringt. Dass der häufige Zusatz *καθ' Ἡράκλειτον*, der den naturphilosophischen Lehren Ainesidems beigefügt wird, sich erklären lässt auch wenn wir darin nicht die Spur davon erkennen dass die dogmatisch scheinenden Aeusserungen Ainesidems eigentlich nur einem historischen Berichte über Heraklit angehörten, haben wir schon gesehen (S. 69 f.). Im Lichte der letzten Erörterungen erhält dieser Zusatz noch eine besondere Bedeutung.[1]) Er scheint nun nicht bloss auf den Inhalt der betreffenden Lehre sich zu beziehen sondern auch die Form anzudeuten in der sie vorgetragen wurde, den Werth den sie für die Erkenntniss besitzt. Wenn gesagt wird dass Ainesidem vom Standpunkt des Herakliteers und nicht des Pyrrhoneers aus spricht, so wird eben damit gesagt dass was er vorbringt nicht der Ausdruck einer wissenschaftlichen Ueberzeugung ist sondern lediglich den Anspruch erhebt als Phänomenon zu gelten. An einem Beispiel tritt die Nützlichkeit dieses Zusatzes besonders hervor. Als Skeptiker konnte Ainesidem eine Wahrheit im eigentlichen Sinne nicht anerkennen. Daher leugnet er bei Sextos dogm. II 40 schlechthin dass es etwas Wahres gäbe, und wohl bemerkt: er wird in diesem Falle von Sextos ohne jede nähere Bestimmung bloss Ainesidemos genannt, weil diess eben der Ausdruck seiner wissenschaftlichen Ueberzeugung war. Anders ist diess in

[1]) Dass dieser Zusatz sich auf eine Schrift bezieht in welcher Ainesidem auf den Standpunkt Heraklits trat, ist auch die Meinung von Natorp Rhein. Mus. 1883 S. 83.

derselben Schrift des Sextos in demselben Buche 8. Hier erkennt Ainesidem das Vorhandensein einer Wahrheit an oder scheint es doch anzuerkennen: denn was er dort wahr nennt sind die allgemeinen Phänomena, also in Wirklichkeit nur ein Surrogat des Wahren dem nur innerhalb der Sphäre der Phänomena und für dieselben eine Bedeutung zukommt. Es ist daher bezeichnend dass hier der Zusatz *καθ' Ἡράκλειτον* wiederkehrt:[1]) wir werden durch denselben daran erinnert dass Ainesidem durch diese Anerkennung einer Wahrheit keineswegs mit sich selbst in Widerspruch gerieth, sondern sie nur vom heraklitischen Standpunkt aus d. h. innerhalb einer zusammenfassenden Darstellung der Phänomena ausgesprochen hatte.

Dass wir Ainesidem um deswillen weil er Herakliteer war noch nicht eines Abfalls vom Pyrrhonismus zu beschuldigen brauchen, hat das Bisherige gelehrt. Trotzdem lässt sich nicht leugnen dass der Versuch die alte Lehre Heraklits mit der modernen Skepsis auszusöhnen lebhaft an die gleichzeitigen Bestrebungen der dogmatischen Eklektiker erinnert: wir dürfen daher wohl das ganze Unternehmen Ainesidems als einen neuen Beweis für den damals die Philosophie beherrschenden Eklekticismus betrachten. Auf dasselbe Bemühen Ainesidems andere Philosophien mit dem Pyrrhonismus in Einklang zu setzen deutet vielleicht noch eine andere Nachricht die sich durch Aristokles bei Euseb. praep. ev. XIV 18, 2 erhalten hat. Hiernach hätte, während Timon als den höchsten Gewinn des Lebens die *ἀταραξία* bezeichnete, Ainesidem an deren Stelle die *ἡδονή* gesetzt.[2]) Dass

---

[1]) S. indessen über den Zusatz gerade an dieser Stelle S. 69, 1.

[2]) Die betreffenden Worte lauten: *τοῖς μέντοι διακειμένοις οὕτω περιέσεσθαι Τίμων φησὶ πρῶτον μὲν ἀφασίαν ἔπειτα δὲ ἀταραξίαν, Αἰνησίδημος δὲ ἡδονήν.*

er damit etwas wesentlich Anderes ausdrücken wollte als die Uebrigen durch *ἀταραξία* ist an sich nicht glaublich und wird auch durch Diog. IX 107 widerlegt, wo Ainesidem neben Timon als Vertreter der Skeptiker erscheint denen als Frucht der *ἐποχή* die *ἀταραξία* galt. Immerhin bleibt auffallend dass er für dieselbe Sache sich eines anderen Namens und gerade dieses Namens bediente, der sonst zur Bezeichnung nicht der negativen sondern der positiven Lustempfindung zu dienen pflegt. Nun könnte er zwar so gut wie Epikur das Wort *ἡδονή* in einer weiteren Bedeutung gebraucht haben.[1]) Nach Aristokles' Worten aber zu schliessen — denn wie könnte sonst hierauf ein Unterschied zwischen ihm und Timon begründet werden? — müsste er diess öfter gethan, ja des Wortes *ἡδονή* statt *ἀταραξία* sich vorzugsweise bedient haben, ein Verfahren das bei der Missverständlichkeit des Wortes *ἡδονή* nur dann erklärlich wird wenn er irgendwelche Absicht dabei verfolgte. Welches war diese Absicht? Wir lesen bei Sextos Pyrrh. I 215 von Manchen (*τινές*) die die pyrrhonische mit der kyrenaischen Lehre identificirten.[2]) Dass es Pyrrhoneer waren die so urtheilten,

---

[1]) Epikur betreffend vgl. Diog. IX 136: *ὁ δὲ Ἐπίκουρος ἐν τῷ περὶ αἱρέσεων οὕτω λέγει· „ἡ μὲν γὰρ ἀταραξία καὶ ἀπονία καταστηματικαί εἰσιν ἡδοναί, ἡ δὲ χαρὰ καὶ εὐφροσύνη κατὰ κίνησιν ἐνεργείᾳ βλέπονται.“* Mehr Belege gibt Madvig zu Cicero de fin. I 37.

[2]) *Φασὶ δέ τινες ὅτι ἡ Κυρηναϊκὴ ἀγωγὴ ἡ αὐτή ἐστι τῇ σκέψει, ἐπειδὴ κἀκείνη τὰ πάθη μόνα φησὶ καταλαμβάνειν· διαφέρει δὲ αὐτῆς, ἐπειδὴ ἐκείνη μὲν τὴν ἡδονὴν καὶ τὴν λείαν τῆς σαρκὸς κίνησιν τέλος εἶναι λέγει, ἡμεῖς δὲ τὴν ἀταραξίαν, ᾗ ἐναντιοῦται τὸ κατ' ἐκείνους τέλος· καὶ γὰρ παρούσης τῆς ἡδονῆς καὶ μὴ παρούσης ταραχὰς ὑπομένει ὁ διαβεβαιούμενος τέλος εἶναι τὴν ἡδονήν, ὡς ἐν τῷ περὶ τοῦ τέλους ἐπελογισάμην· εἶτα ἡμεῖς μὲν ἐπέχομεν ὅσον ἐπὶ τῷ λόγῳ περὶ τῶν ἐκτὸς ὑποκειμένων, οἱ δὲ Κυρηναϊκοὶ ἀποφαίνονται φύσιν αὐτὰ ἔχειν ἀκατάληπτον.*

wird durch den Zusammenhang der Stelle wahrscheinlich: denn kurz vorher war Ainesidems Behauptung dass die Skepsis der Weg zum Heraklitismus sei widerlegt worden und daran hatte sich eine Bestreitung derjenigen geschlossen die, was ebenfalls Pyrrhoneer thaten (Diog. IX 72), in Demokrits Lehre und der Skepsis Gemeinsames entdecken wollten. Dass nun diejenigen, welche die kyrenaische Lehre für ein und dieselbe mit der pyrrhonischen Skepsis erklärten, dabei die Ethik beider Schulen ganz ausser Acht gelassen haben sollten, ist schwer denkbar. Wenn trotzdem Sextos die Identitätserklärung nur auf die beiden Schulen gemeinschaftliche Ansicht sich gründen lässt, nach welcher für uns nicht die Dinge sondern nur unsere Affectionen (*πάθη*) erkennbar sind, so kann diess seine Ursache darin haben dass Sextos in aller Kürze berichtet und darum sich beschränkt den Hauptgrund der fraglichen Ansicht anzugeben. Nehmen wir daher an dass jener Ausgleichsversuch auch die Ethik berührte, so konnte er sich darauf stützen dass sowohl das höchste Gut der Kyrenaiker wie das der Pyrrhoneer sich unter dem gemeinsamen Namen der *ἡδονή* begreifen liess. Diess setzt aber eine Verwendung des Wortes *ἡδονή* voraus, wie sie sich nach Aristokles Ainesidem gestattet hatte. Eine Erklärung für diese auffallende Thatsache haben wir gefunden, sobald wir annehmen dass er zu den Ungenannten gehörte die die pyrrhonische Skepsis auf die kyrenaische Lehre zu reduciren suchten. Man wird daher dieser Annahme eine gewisse Wahrscheinlichkeit nicht absprechen können.[1]) Ihre Richtigkeit aber zugegeben, würde in diesem

[1]) Keinen ernsthaften Gegengrund bildet, dass Sextos a. a. O. nur allgemeiner von Einigen (*τινές*) spricht die es versuchten die kyrenaische Lehre mit der Skepsis zu identificiren, kurz vorher (210) dagegen, wo es sich um die ähnliche Vermittlung zwischen Heraklitismus und Pyrrhonismus handelt, Ainesidem mit Namen als Vermittler nennt.

Versuch zwischen der kyrenaischen und pyrrhonischen Schule zu vermitteln abermals der Eklekticismus Ainesidems hervortreten.

Die Resultate der geführten Untersuchung zugegeben scheint sich das Verhältniss zwischen Timons und Ainesidems Skepticismus so zu stellen. Von den Bedürfnissen des Handelns und Lebens getrieben gaben beide zu dass wir der Masse auf uns eindringender Vorstellungen uns nicht blind sondern mit Auswahl überlassen sollen. Während aber Timon dergleichen Vorstellungen auf die Ethik einschränkte, hat Ainesidem den Kreis derselben so erweitert dass er auch die Naturphilosophie umfasste. Indessen fällt dieser Unterschied weniger ins Gewicht gegenüber dem anderen der das Princip der Auswahl betrifft. Nach Timon sind von maassgebender Bedeutung für uns solche Vorstellungen die mit „der Rede der Wahrheit“ d. i. der skeptischen Grundansicht in Uebereinstimmung stehen, nach Ainesidem diejenigen die sich nicht bloss dem einzelnen Menschen sondern allen aufdrängen. Dass auch Timon forderte, der Skeptiker solle sich der herrschenden Sitte unterwerfen, und dass diess einer Zustimmung zu gewissen allgemein geltenden Vorstellungen gleich kommt, ist richtig. Die vorgenommene Unterscheidung wird aber dadurch nicht als falsch erwiesen. Denn die Forderung sich der Sitte anzuschliessen braucht er nicht deshalb gestellt zu haben weil die in der Sitte zu Tage kommenden Vorstellungen allgemein geltende sind, so dass eben die Allgemeinheit es gewesen wäre die ihnen in seinen Augen Werth verliehen hätte; sondern er kann sie,

Denn um vom Zufall abzusehen, der hier mitgespielt haben könnte, so waren derer, die den Skepticismus mit der kyrenaischen Lehre zusammenfallen liessen, vielleicht noch mehrere, während mit der Behauptung, dass die Skepsis der Weg zum Heraklitismus sei, Ainesidem wie es scheint allein dastand.

wie ich schon früher (S. 55 f.) bemerkt habe, aus der Anerkennung der *ἀταραξία* als des Lebensideals abgeleitet haben, so dass auch in diesem Falle die skeptische Grundansicht, „die Rede der Wahrheit“, das bei der Wahl der Vorstellungen entscheidende Princip gewesen wäre. Besteht also der aufgestellte Unterschied, dann erscheint der Skepticismus Ainesidems weiter geführt als der Timons; denn auch die eine Wahrheit, die Timon noch übrig gelassen und für die Wahl der Vorstellungen benutzt hatte, hat Ainesidem Preis gegeben und an ihre Stelle das Merkmal der Allgemeinheit gesetzt. Dass Ainesidem gleichzeitig die Skepsis mit einer dogmatischen Philosophie wie die Heraklits war in Verbindung brachte, ändert zwar streng genommen an seinem Skepticismus nichts, da er vor vollzogener Verbindung den Dogmatiker Heraklit in einen Skeptiker umgedeutet hatte: trotzdem blieb in Folge dessen der Schein des Dogmatismus an seiner Skepsis hängen, und es darf deshalb als ein weiterer Schritt auf der Bahn des Skepticismus bezeichnet werden, wenn Spätere dieses Band wieder lösten und den Pyrrhonismus von der befleckenden Berührung nicht bloss mit Heraklit sondern auch mit anderen Dogmatikern frei zu machen suchten.[1])

---

[1]) Sextos Pyrrh. I 210 ff. Die laxere Auffassungsweise der Aelteren findet sich bei Diog. IX 71 ff. Diese Reinigung der Skepsis hatte noch weitere Folgen. Während Ainesidem auf demselben Wege, auf dem er zum engeren Anschluss an Heraklit geführt wurde, dazu gelangen musste der Naturphilosophie eine grössere Bedeutung beizulegen und in der Absicht auf positive Resultate sich mit ihr zu beschäftigen, haben die Späteren, in ihrem Bestreben die Skepsis möglichst rein zu fassen, die Naturforschung nur in so weit gestattet als sie dazu dienen kann den Skeptiker sei es in seiner Forschungsmethode zu üben sei es in seiner Gemüthsstimmung zu befestigen. Diess lernen wir aus Sext. Pyrrh. I 18: *παραπλήσια δὲ λέγομεν καὶ ἐν τῷ ζητεῖν εἰ φυσιολογητέον τῷ σκεπτικῷ· ἕνεκα μὲν γὰρ τοῦ*

Unter den Eigenthümlichkeiten, durch welche die späteren Pyrrhoneer sich von Ainesidem unterschieden, tritt uns von der erwähnten Abweichung abgesehen besonders noch eine entgegen, die sich in der Aufstellung und Anordnung der Tropen zeigt. Tropen dieser Art aufzustellen ist ohne Zweifel von je her in der pyrrhonischen Schule üblich gewesen. Wir dürfen diesen Brauch bis auf den Stifter zurückführen und es hiermit in Zusammenhang bringen, dass die älteren derselben durch ihren empirischen Charakter uns an den Ursprung der Schule aus der demokritischen Naturphilosophie erinnern (vgl. S. 5). Ob dagegen die bekannte Zehnzahl der Tropen schon aus der frühesten Zeit des Pyrrhonismus herrührt, ist zweifelhaft, und wahrscheinlich vielmehr dass dieselben in der Weise, wie sie uns jetzt vorliegen, erst von Ainesidem zusammengefasst worden sind.[1])

μετὰ βεβαίου πείσματος ἀποφαίνεσθαι περί τινος τῶν κατὰ τὴν φυσιολογίαν δογματιζομένων οὐ φυσιολογοῦμεν, ἕνεκα δὲ τοῦ παντὶ λόγῳ λόγον ἴσον ἔχειν ἀντιτιθέναι καὶ τῆς ἀταραξίας ἀπτόμεθα τῆς φυσιολογίας. — Wenn ich übrigens von den Späteren spreche, so habe ich zunächst nur Sextos im Auge, nehme aber an, dass in derselben Weise, wie er, damals noch mehrere, wo nicht die meisten den Pyrrhonismus auffassten. Dass es nicht alle thaten, lernen wir freilich aus Diog. IX 70. Denn hiernach hatte Theodosios, der den jüngeren Mitgliedern der skeptischen Schule beigezählt werden muss, unter anderen Gründen, mit denen er den Pyrrhoneern das Recht bestritt sich mit diesem Namen zu nennen, sich auch darauf berufen, dass Pyrrhon nicht der erste gewesen sei der die skeptische Richtung eingeschlagen habe (*μηδὲ πρῶτον εὑρηκέναι τὴν σκεπτικὴν Πύῤῥωνα*). Daraus dürfen wir wohl schliessen, dass solche Versuche ältere Philosophen zur Skepsis herüberzuziehen wie sie Diogenes gleich im Folgenden vornimmt und wie wir sie für Ainesidem charakteristisch fanden, gegen die sich aber Sextos aufs Entschiedenste erklärt, auch seine Zustimmung hatten.

[1]) Darauf führt einmal, dass unter den Vertretern der Zehnzahl, welche Diog. IX 87 (und 79, wenn wir nämlich hier mit Nietzsche

Er war es vermuthlich auch, der sie zuerst in eine bestimmte Reihenfolge brachte. Darin dass sie überhaupt die Tropen

Beiträge S. 11 den Namen des Theodosios einsetzen) nennt, Ainesidem der älteste ist. Und auch Sextos scheint einen älteren Vertreter nicht gekannt zu haben, da er dogm. I 345 sie bezeichnet als *τοὺς παρὰ τῷ Αἰνησιδήμῳ δέκα τρόπους*. Er bezieht sich mit diesen Worten zurück auf seine eigene Erörterung der Tropen Pyrrh. I 36 ff. Wenn er hier die zehn Tropen den älteren Skeptikern insgesammt zuschreibt (*παραδίδονται τοίνυν συνήθως παρὰ τοῖς ἀρχαιοτέροις σκεπτικοῖς τρόποι, δι' ὧν ἡ ἐποχὴ συνάγεσθαι δοκεῖ, δέκα τὸν ἀριθμόν*), so ist diess kein Widerspruch, da diese älteren Skeptiker im Gegensatz zu den jüngeren Skeptikern (*νεώτεροι σκεπτικοί* a. a. O. 164. 177) d. i. Agrippa und seinen Anhängern zu verstehen sind. Dass erst Ainesidem die skeptischen Tropen in der uns bekannten Weise formulirt habe, ist auch die Meinung von Zeller (S. 24). Wenn derselbe aber um seine Meinung zu begründen sich unter anderem auf die Verwendung beruft, die in Sextos' Bericht über die Tropen Ausdrücke wie *αἱρετὰ καὶ φευκτά, φαντασία* u. s. w. gefunden haben, so scheint er mir die Formulirung, die immerhin Pyrrhon oder Timon gegeben haben könnte, mit der Ausführung zu verwechseln, die sie erst durch einen Späteren wie Ainesidem war erhalten hat. Ja wir sind nicht einmal sicher was in dieser Ausführung Ainesidem und was einem noch Späteren gehört. Denn in derselben wird auch vom *διάλληλος τρόπος* (Sextos Pyrrh. I 117) und anderen jener fünf erst von Agrippa eingeführten Tropen Gebrauch gemacht (Pappenheim Erläut. zu des Sext. Pyrrh. Grundz. S. 44): wir haben hier also einen ziemlich deutlichen Beweis dass für den Inhalt jener Ausführung nicht unmittelbar Ainesidem sondern erst ein Jüngerer verantwortlich gemacht werden kann. — Ich habe nur von zehn Tropen Ainesidems gesprochen und die Angabe des Aristokles (Euseb. praep. ev. XIV 18, 8), die ihn neun aufstellen lässt, nicht berücksichtigt. Zeller S. 23 gesteht ihr den Werth einer abweichenden Nachricht zu. In diesem Falle müssten wir sie für eine irrthümliche halten. Die Frage ist nämlich ob wir Aristokles mehr Glauben schenken sollen als Diogenes und Sextos: denn diese beiden wissen nur von zehn Tropen Ainesidems und schöpfen ihre Kenntniss derselben offenbar aus derselben Schrift, die Aristokles citirt, der *ὑποτύπωσις* (für Diogenes erhellt diess aus 78, für Sextos daraus

nicht nach Zufall sondern in einer gewissen Ordnung sich folgen liessen, schlossen die Späteren sich ihm an und wichen

dass die Schrift in der er über Ainesidems Tropen berichtet ebenfalls eine Hypotyposis ist). Da nun aber Diogenes und Sextos sehr ausführlich über die Tropen berichten, beide ausserdem Variationen namhaft machen die in der Aufstellung derselben vorgekommen sind, so haben sie offenbar grösseren Anspruch auf unser Zutrauen als Aristokles, der durch seinen überaus kurzen und fragmentarischen Bericht über Ainesidem sich keineswegs das Recht erworben hat als glaubwürdiger Berichterstatter über dessen Lehre zu gelten. Aber auch dass Aristokles hinsichtlich einer so bekannten Sache wie denn doch die zehn pyrrhonischen Tropen waren sich sollte eines Irrthums schuldig gemacht haben kann ich nicht glauben und muss daher die Neunzahl für einen Fehler der Ueberlieferung halten, der durch Einsetzen des richtigen *δέκα* für *ἐννέα* zu verbessern ist. Ein Versehen hatte diese Nachricht des Aristokles Zeller selbst in der früheren Auflage genannt. Dieses Versehen dadurch zu erklären, dass der in der Aufzählung des Aristokles fehlende Tropos (es ist der neunte nach Sextos und Diogenes) bei Ainesidem an letzter Stelle stand, ist ein Einfall, den Pappenheim (Erläut. S. 32) entschiedener hätte zurückweisen sollen. Aber freilich ist diess nur möglich, wenn man sich, was Pappenheim nicht gethan hat, erinnert dass die auf die Ordnung der Tropen bezüglichen Worte bei Diog. 87 verderbt sind: denn dann erweist sich die jenem Einfall zu Grunde liegende Annahme, dass der betreffende Tropos von Ainesidem an die letzte Stelle gerückt war, als eine in der Luft schwebende. — Bei diesem Anlass will ich noch ein anderes Versehen Pappenheims berichtigen. Derselbe hält S. 31 den von Eusebios durch *κινήσεις* bezeichneten Tropos für identisch mit dem fünften des Sextos, auf den schon vorher durch *ἀποστήματα* hingewiesen worden war. Nun wird aber in dem achten Tropos bei Diogenes auf die *ταχύτητες καὶ βραδύτητες* Rücksicht genommen: es liegt daher wohl näher auf diesen, der dem siebenten des Sextos entspricht, die *κινήσεις* zu beziehen, und diese Annahme wird auch dadurch empfohlen weil sie uns nicht nöthigt, wie Pappenheims Annahme es thut, demselben Tropos Angehöriges aus einander zu reissen sondern das Zusammengehörende, wie in diesem Falle *μεγέθη* und *κινήσεις*, auch neben einander stellt.

nur insofern ab als sie den einzelnen Tropen nicht immer dieselbe Stelle anwiesen.[1]) Diese Aenderung war daher

[1]) Die Frage nach der Ordnung der pyrrhonischen Tropen ist in neuester Zeit durch Pappenheim wieder angeregt worden, der in seinen Erläuterungen S. 30 ff. darüber gesprochen hat. Mit Recht hat derselbe gefordert dass wir in der Reihenfolge der Tropen nicht ein Werk des blinden Zufalls oder rücksichtsloser Willkür sondern einer durch verständige Ueberlegung geleiteten Thätigkeit sehen. Wäre sie das Letztere nicht gewesen so hätten die Skeptiker nicht auf sie irgend welchen Werth legen können, was sie doch thaten (Sextos Pyrrh. I 38, nachdem er die zehn Tropen aufgezählt hat, bemerkt: *χρώμεθα δὲ τῇ τάξει ταύτῃ θετικῶς*; wäre ihm die Ordnung gleichgiltig gewesen, so würde er gesagt haben *τοῖς τρόποις*), so hätte es sich nicht verlohnt über Abänderungen die sie damit vornahmen zu berichten (Diog. 87) und wären diese Abänderungen zahlreicher und bedeutender gewesen. Was nun das Princip dieser vorauszusetzenden Ordnung betrifft, so ist es für die ersten vier Tropen leicht erkennbar und von Pappenheim nach der von Sextos Pyrrh. I 38 gegebenen Anweisung richtig festgestellt worden. Es sind diess diejenigen Tropen die sich ausschliesslich auf das Subject der Erkenntniss beziehen und hierbei von einer weiteren Fassung desselben zu immer grösserer Einschränkung fortschreiten. Für die folgenden lässt uns Sextos insofern im Stich als die von ihm gegebene Eintheilung derselben in solche die sich auf das Object und in andere die sich auf Subject und Object beziehen die überlieferte Ordnung der Tropen nicht rechtfertigen würde. Sehen wir daher von ihm ab, so zeigt sich bei selbständiger Betrachtung, dass alle Tropen vom fünften bis neunten, diesen eingeschlossen, irgendwie auch das Object des Erkennens in Rücksicht ziehen. Dadurch ist wenigstens die Zusammenstellung gerade dieser Tropen erklärt. Diese beiden Classen von Tropen, die subjectiven und objectiven, sind nun durchweg solche, die sich gegen die Sinnesempfindungen richten, und unterscheiden sich in dieser Hinsicht beide wesentlich von dem welcher es mit den sittlichen und wissenschaftlichen Vorstellungen zu thun hat und deshalb die letzte Stelle einnimmt. Diese Ordnung ist keine vollkommene, da eine Durchführung derselben bis ins Einzelne fehlt und mir wenigstens es unmöglich gewesen ist die Gründe zu finden weshalb in der Reihe

unwesentlich. Von grösserer Bedeutung ist die Abweichung, welche hinsichtlich der Aufstellung von Tropen sich an den

---

der objectiven Tropen jeder einzelne gerade den ihm bestimmten Platz erhalten hat. Aber eine vollkommene Ordnung zu erwarten sind wir gar nicht berechtigt. Diess würden wir nur in dem Falle sein wenn die Tropen auf apriorischem Wege gefunden worden wären. Dafür spricht aber Nichts: vielmehr ist die Wahrscheinlichkeit dafür dass, wer die Tropen zuerst zusammenstellte, dabei ähnlich verfuhr wie Aristoteles bei der Aufstellung der Kategorien d. h. er vereinigte in übersichtlicher Weise und erhob dadurch zu deutlicherem Bewusstsein was thatsächlich schon bei den Vorgängern zur Anwendung gekommen war (der Versuch Pappenheims freilich, die pyrrhonischen Tropen von den aristotelischen Kategorien abzuleiten, darf als verfehlt bezeichnet werden). In dem einen wie in dem anderen Falle hat diese empirische Methode zwar nicht jede Ordnung ausgeschlossen, ihre Durchführung bis ins Einzelne aber unmöglich gemacht. Wer zuerst die bei Sextos vorliegende Ordnung aufgebracht habe, wird zwar nicht ausdrücklich überliefert. Wir können es aber vermuthen. Denn Sextos, indem er sich dogm. I 345 auf seine eigene Darstellung zurückbezieht, bezeichnet die zehn Tropen als *τοὺς παρὰ τῷ Αἰνησιδήμῳ δέκα τρόπους*, und dass er ausser der von ihm eingehaltenen Ordnung noch eine andere gekannt habe wird durch seine Worte *χρώμεθα δὲ τῇ τάξει ταύτῃ θετικῶς* wie mir scheint ausgeschlossen. Danach hätte schon Ainesidem die Tropen in derselben Ordnung gegeben wie Sextos. Hiermit vereinigt sich auch Diog. 87: *τὸν ἔνατον Φαβωρῖνος ὄγδοον, Σέξτος δὲ καὶ Αἰνεσίδημος* (vielleicht ist hier einzufügen *τὸν πέμπτον*) *δέκατον· ἀλλὰ καὶ τὸν δέκατον Σέξτος ὄγδοόν φησι, Φαβωρῖνος δὲ ἔνατον*. Diese Stelle ist freilich verderbt. Da aber die Verderbniss kaum in den Worten *Σέξτος δὲ καὶ Αἰνεσίδημος* stecken kann, so kann man dieselben zur Bestätigung der Meinung benutzen, dass in der Anordnung der Tropen Sextos mit Ainesidem übereinstimmte. Nun ist es aber weiter wahrscheinlich, dass Ainesidem überhaupt der Erste war der die Tropen in eine gewisse Ordnung brachte: daher darf die bei Sextos erhaltene Ordnung, wenn sie wirklich diejenige Ainesidems ist, als die älteste gelten. Von dieser Ordnung ist man später in einzelnen Stücken abgewichen. Eine ausdrückliche Nachricht darüber gibt Diog. 87. Sie ist aber zu schlecht überliefert und zu fragmentarisch als dass

Namen des Agrippa knüpft (Diog. IX 88, vgl. Sext. Pyrrh. I 164 ff.): das Wesen derselben setzt man gewöhnlich darein,

---

sich aus ihr erkennen liesse ob diese Abweichungen dem Zufall ihren Ursprung verdanken oder in einer bestimmten Absicht herbeigeführt worden sind. Um eine umfassende und sichere Grundlage zu haben können wir uns nur an das halten was die Vergleichung der beiden vollständig vorliegenden und nicht übereinstimmenden Tropenreihen des Diogenes und des Sextos ergibt. Zunächst in die Augen springt der Unterschied, dass der Tropos, der bei Sextos an letzter Stelle, und wie wir sahen mit gutem Grunde, steht, bei Diogenes an die fünfte gerückt worden ist. Er hat also seinen Platz unmittelbar nach den das Subject des Erkennens berücksichtigenden Tropen gefunden. Halten wir uns daran, dass seinen Gegenstand die sittlichen und wissenschaftlichen Vorstellungen, nicht die unmittelbaren Sinnesempfindungen bilden, dass die in der Reihe vor und nach ihm stehenden Tropen aber nur die letzteren berücksichtigen, so scheint ihm der von Diogenes angewiesene Platz nicht zu gebühren, vielmehr Sextos Recht zu behalten der ihn ans Ende der Reihe gestellt hatte. Nun gestattet aber dieser selbe Tropos auch noch eine andere Auffassung. Die darin berücksichtigten Vorstellungen, die sittlichen und wissenschaftlichen, sind nämlich solche, deren Verschiedenheit nicht aus einer Verschiedenheit der objectiven Verhältnisse sondern aus einer solchen des urtheilenden Subjects entspringt. Wer hierauf sah, konnte mit Fug und Recht diesen Tropos zu den subjectiven rechnen. Aber nicht bloss diess sondern auch die besondere Stelle, die ihm unter den subjectiven Tropen angewiesen wird, lässt sich rechtfertigen und braucht nicht für ein Spiel des Zufalls angesehen zu werden. Das Princip, nach dem die vier vorausgehenden subjectiven Tropen geordnet waren, bestand darin, dass in jedem folgenden Tropos das Subject des Erkennens mehr eingeschränkt wurde. Zuerst waren es die Thiere überhaupt, dann der Mensch, hierauf dessen einzelne Sinne und endlich auch diese nicht ihrem constanten Wirken nach betrachtet sondern so wie es sich innerhalb gewisser zeitlicher durch die wechselnden Zustände des Menschen abgesteckter Grenzen äussert. Trotz aller Einschränkung ist bis hierher doch immer nur von dem Menschen im Allgemeinen die Rede gewesen, der überall auf der Erde, bei jedem Volke und in jedem Staatsverbande, sich gleich bleibt. Nun kann aber das erkennende Subject

dass Agrippa an die Stelle der früher geltenden zehn Tropen

---

auch der Mensch sein nicht insofern er Mensch sondern insofern er Theil eines einzelnen Volkes, Angehöriger eines bestimmten Staates oder Mitglied eines Philosophenvereins ist, und es würden die hieraus entspringenden Verschiedenheiten dem einmal gewählten Princip zufolge den fünften Tropos bilden. Wenn also thatsächlich bei Diogenes ein solcher Tropos — denn das ist der die sittlichen und wissenschaftlichen Vorstellungen enthaltende — an fünfter Stelle steht, so ist diess allem Anschein nach nicht auf Zufall oder Willkür sondern auf bewusste Consequenz zurückzuführen. Der Unterschied, der uns bei Vergleichung der Tropenordnungen des Sextos und Diogenes entgegentritt, beschränkt sich aber nicht auf diesen Punkt. Denn nachdem der letzte Tropos des Sextos von Diogenes an fünfter Stelle eingeschoben war, wurde in den folgenden nicht, wie man wohl erwarten könnte, dieselbe Ordnung eingehalten, sondern diese in zwei Stücken abgeändert. Während bei Sextos zuerst der Tropos folgt der die aus den verschiedenen Beziehungen des Raumes und Ortes sich ergebenden Verschiedenheiten behandelt und daran sich derjenige anschliesst der es für unmöglich erklärt ein Object isolirt und ausserhalb seiner Vermischung mit anderen zu erfassen, haben bei Diogenes beide ihre Plätze mit einander vertauscht. Auch hier liegt, glaube ich, der Grund der Aenderung zu Tage. Denn die beiden bei Diogenes zunächst folgenden Tropen, der achte, der sich auf Quantität Qualität u. s. w. bezieht, und der neunte, der von der Häufigkeit und Seltenheit hergenommen ist, sind solche die das Object in seiner Isolirtheit angehen. Sie schliessen sich daher passend an denjenigen an, der jetzt bei Diogenes der siebente ist und die Raum- und Ortsverhältnisse zum Gegenstande hat. Unpassend konnte es dagegen scheinen zwischen diesen und die beiden jetzt auf ihn folgenden den sechsten des Diogenes einzuschieben, der das Object nicht als ein für sich existirendes sondern mit anderen verbundenes und vermischtes behandelt. Abermals scheint so die Aenderung welche Diogenes mit der Ordnung des Sextos vornimmt durch eine bestimmte Absicht veranlasst worden zu sein. Eine solche lässt sich endlich noch darin vermuthen dass der auf die Relativität (πρός τι) gegründete achte Tropos des Sextos bei Diogenes zum letzten geworden ist. Dieser Tropos, der in sich Vorstellungen wie die des Schweren und Leichten, des Grösseren und Kleineren befasst, erinnert

fünf zum Theil davon verschiedene treten liess.[1]) Dass diese Auffassung falsch ist, zeigt deutlich Sextos Pyrrh. I 177: *τοιοῦτοι μὲν καὶ οἱ παρὰ τοῖς νεωτέροις παραδιδόμενοι πέντε τρόποι· οὓς ἐκτίθενται οὐκ ἐκβάλλοντες τοὺς δέκα τρόπους, ἀλλ' ὑπὲρ τοῦ ποικιλώτερον καὶ διὰ τούτων σὺν*

---

dadurch, dass er das Object nicht isolirt sondern in seiner Beziehung zu anderen betrachtet, an den sechsten des Diogenes. Indessen ist er mit diesem keineswegs identisch. Denn während die von diesem berücksichtigte Verbindung in den Objecten selber beruht, kommt die des letzten Tropos nur durch die urtheilende und vergleichende Mitwirkung des Subjects zu Stande, weshalb er auch bei Diogenes *ὁ κατὰ τὴν πρὸς ἄλλα σύμβλησιν* genannt wird. Er vereinigt also in sich ein subjectives und ein objectives Element, noch in anderer Weise als diess schliesslich von allen Tropen gesagt werden kann. Wer hierauf merkte, und es liegt nicht so fern dass es nicht Jemand beachten konnte, der musste für den einzig geeigneten Platz dieses Tropos den halten der nach Erledigung der rein subjectiven und der rein objectiven Tropen am Schluss der Reihe noch frei war.

[1]) Diese Auffassung finden wir bei den verschiedensten Gelehrten älterer und neuerer Zeit. Schon Tennemann Gesch. d. Phil. V S. 98 sagt von Agrippa, dass er die zehn Gründe (d. i. Zweifelsgründe oder skeptische Tropen) auf fünf zurückführte. Nach Ritter Gesch. d. Phil. IV S. 284 nahm Agrippa nur fünf Zweifelsgründe an. Keiner anderen Ansicht scheint Brandis zu sein, wenn er Handb. III 2 S. 208 von den Skeptikern nach Ainesidem sagt dass sie bestrebt gewesen seien den Schematismus der Zweifelslehre zugleich zu vereinfachen und in Bezug auf die Arten der Bewährung und Beweisführung zu ergänzen, und danach aus diesen späteren Skeptikern namentlich Agrippa heraushebt. Nach Ueberweg Grundriss S. 214[3] bestand Agrippas Leistung darin dass er die zehn Tropen auf fünf reducirte. Dasselbe sagt Zeller S. 37. Eben darauf läuft hinaus die Erörterung von Pappenheim Erläut. S. 63 f. Das Richtige hat nur Leander Haas gesehen, der De philos. scept. succ. S. 28, 2, nachdem er Sext. Pyrrh. I 177 angeführt hat, Folgendes bemerkt: Quare apparet non attingere mentem Scepticorum auctores recentiores fere omnes, qui illos decem modos ad quinque esse redactos putant.

ἐκείνοις ἐλέγχειν τὴν τῶν δογματικῶν προπέτειαν. Uebereinstimmend hiermit sagt auch Diogenes nicht dass Agrippa an Stelle der zehn alten fünf neue Tropen sondern dass er die fünf ausser und zu den zehn eingeführt habe (88): *καὶ οὗτοι μὲν οἱ δέκα τρόποι· οἱ δὲ περὶ Ἀγρίππαν τούτοις ἄλλους πέντε προσεισάγουσι.* Freilich scheinen diese beiden Zeugnisse durch den Inhalt der neuen Tropen widerlegt zu werden: denn wenn die Tropen Agrippas wirklich ausser und neben den zehn älteren Geltung haben sollten, so scheint diess für beide einen wesentlich verschiedenen Inhalt vorauszusetzen; von den fünf Tropen Agrippas aber scheint der erste, von dem Streit der Meinungen hergenommene, mit dem fünften bei Diogenes, dem letzten bei Sextos identisch zu sein, und der auf die Relativität (*πρός τι*) gegründete mit dem zehnten bei Diogenes, dem achten bei Sextos zusammenzufallen (Zeller 38, 1), ja es lässt sich dieser letztere als eine Zusammenfassung der übrigen neun Ainesidems betrachten (Pappenheim a. a. O. S. 63): so scheint die Ansicht gerechtfertigt, welche in den Tropen Agrippas eine Umbildung der älteren erblickt in der diese verwerthet und um einige neue vermehrt sind. Der Widerspruch, der hiernach zu bestehen scheint zwischen dem thatsächlichen und dem überlieferten Verhältniss der beiden Tropenreihen zu einander, hebt sich indessen bei genauerer Betrachtung. Denn obgleich die fünf Tropen zum Theil mit den zehn identisch sind, dieselben in sich aufgenommen haben, so müssen sie darum doch nicht an die Stelle jener getreten sein sondern können neben denselben sich behauptet haben, indem sie durch die neuen in ihnen enthaltenen Elemente geeignet wurden einen Zweck zu erfüllen, für den die älteren zehn in ihrer Isolirtheit nicht ausreichten, und so diese ergänzten. Es frägt sich, ob ein solcher Zweck sich ausfindig machen lässt. Vergleichen wir die nähere Ausführung

der zehn Tropen mit derjenigen der fünf, so springt ein Unterschied sofort in die Augen, und dieser ist dass, während jeder der zehn Tropen das Enthalten vom Urtheil (*ἐποχή*) überhaupt, die Skepsis also im Allgemeinen begründen will, die fünf den Zweifel zunächst nur in Beziehung auf ein einzelnes der Forschung zu stellendes Problem erregen sollen.[1])

[1]) Die Erörterung des ersten der zehn Tropen schliesst bei Sextos Pyrrh. I 61 ab mit den Worten: *εἰ οὖν διάφοροι γίνονται αἱ φαντασίαι παρὰ τὴν τῶν ζώων ἐξαλλαγήν, ἃς ἐπικρῖναι ἀμήχανόν ἐστιν, ἐπέχειν ἀνάγκη περὶ τῶν ἐκτὸς ὑποκειμένων.* In derselben Weise wird das Ergebniss der folgenden Tropen bezeichnet. Hiermit stimmt überein Diogenes, wenn er nach Mittheilung des zweiten Tropos (81) bemerkt: *ὅθεν ἐφεκτέον*, des dritten: *ἀκολουθεῖ οὖν μὴ μᾶλλον εἶναι τοῖον τὸ φαινόμενον ἢ ἀλλοῖον*, des fünften (84): *ὅθεν περὶ τἀληθοῦς ἡ ἐποχή*, des siebenten (86): *ἐπεὶ οὖν οὐκ ἔνι ἔξω τόπων καὶ θέσεων ταῦτα κατανοῆσαι, ἀγνοεῖται ἡ φύσις αὐτῶν*, des zehnten (88): *ἄγνωστα οὖν τα πρός τι καθ' ἑαυτά.* Was allen diesen verschiedenen Ausdrucksweisen der Skepsis gemeinsam ist, das ist der Zweifel nicht etwa an dieser oder jener einzelnen Vorstellung sondern an einer ganzen Classe derselben welche durch den betreffenden Tropos zusammengefasst wird. Diese Eigenthümlichkeit der an die zehn Tropen anknüpfenden Skepsis tritt erst dann recht hervor, wenn wir damit vergleichen was als Ergebniss von Agrippas Tropen bezeichnet wird. Das Wesen des ersten derselben wird bei Sextos Pyrrh. I 165 folgendermaassen bestimmt: *καὶ ὁ μὲν ἀπὸ τῆς διαφωνίας ἐστὶ καθ' ὃν περὶ τοῦ προτεθέντος πράγματος ἀνεπίκριτον στάσιν παρά τε τῷ βίῳ καὶ παρὰ τοῖς φιλοσόφοις εὑρίσκομεν γεγενημένην, δι' ἣν οὐ δυνάμενοι αἱρεῖσθαί τι ἢ ἀποδοκιμάζειν καταλήγομεν εἰς ἐποχήν.* Auch dieser Tropos hat eine Epoche zur Folge, aber diese ist nicht wie die aus den zehn Tropen entspringende von umfassender eine ganze Vorstellungsclasse ergreifender Art sondern bezieht sich, wie der Zusammenhang zeigt, nur auf einen einzelnen zur Behandlung vorgelegten Gegenstand (*προτεθὲν πρᾶγμα*), ein bestimmtes der Forschung gestecktes Problem. Ebenso verhält es sich mit dem zweiten Tropos (166). Auch der dritte beschränkt seinen Zweifel auf *τὸ ὑποκείμενον* (167). Ebenfalls nur einen einzelnen Fall fasst der vierte ins Auge, wie man aus der ihm gewidmeten

Man kann denselben Unterschied auch so ausdrücken dass man sagt: die zehn Tropen sollen uns nur überhaupt erst auf den skeptischen Standpunkt erheben, die fünf anderen aber sollen dazu helfen dass wir denselben auch weiterhin in allen einzelnen Fällen zu behaupten vermögen. Für diesen letzteren Zweck würden die Tropen Ainesidems nicht ausreichen. Dieselben beruhen durchweg auf dem Princip der *ἰσοσθένεια* d. h. sie führen aus dass jeder einzelnen Empfindung und Vorstellung eine andere sie aufhebende entgegengesetzt ist die den gleichen Anspruch auf Geltung hat. Die von ihnen angebahnte Skepsis kann also nur dann zum Durchbruch kommen, wenn zu einer gegebenen Empfindung und Vorstellung sich eine entgegengesetzte nachweisen lässt. Für alle einzelnen Fälle konnte auf diesem Wege nicht gesorgt werden. Zwar die Sinnesempfindungen liessen sich leicht in gewisse Classen scheiden, und jede neu hervortretende brauchte nur einer derselben eingeordnet zu werden um ebenso gut wie die übrigen ausdrücklich im betreffenden Tropos genannten der Skepsis zu verfallen. Mit der grossen

---

Erörterung (168) sieht: *ὁ δὲ ἐξ ὑποθέσεως ἔστιν ὅταν εἰς ἄπειρον ἐκβαλλόμενοι οἱ δογματικοὶ ἀπό τινος ἄρξωνται ὃ οὐ κατασκευάζουσιν ἀλλ᾽ ἁπλῶς καὶ ἀναποδείκτως κατὰ συγχώρησιν λαμβάνειν ἀξιοῦσιν.* Nur von einem bestimmten Gegenstand, der gerade erforscht wird (*τὸ ζητούμενον πρᾶγμα*) ist auch aus Anlass des nächsten (des *διάλληλος*) Tropos die Rede (169). Nicht anders verfährt Sextos in dem ganzen folgenden Abschnitt der der weiteren Erläuterung der fünf Tropen gewidmet ist. Und nicht bloss Sextos verfährt so, sondern, was uns nöthigt hier mehr als blossen Zufall zu sehen, auch Diogenes. Denn nachdem derselbe die zehn Tropen sämmtlich in eine allgemeine Skepsis hatte auslaufen lassen, beschränkt er die Wirksamkeit der fünf Tropen auf eine einzelne gerade der Forschung gestellte Aufgabe. Es kehren in dieser Beziehung dieselben oder doch ganz ähnliche Ausdrücke wieder, wie *ὃ ἂν προτεθῇ ζήτημα* (88) und *τὸ ζητούμενον πρᾶγμα* (89).

Zahl unserer Vorstellungen ging diess nicht an. Wer war im Stande z. B. alle künftig einmal auftauchenden wissenschaftlichen Probleme vorauszusehen und wer die vielen möglichen Lösungen zu errathen, die man hierzu einmal finden würde? Die bunte Fülle dieses Möglichen vorläufig auch nur in Classen zu ordnen und so im voraus der Skepsis zu unterwerfen war Niemand vermögend. Daher machen denn auch Ainesidems Tropen gar keinen Versuch der Art sondern beschränken sich auf die Anführung von Beispielen wie des auf die Götter bezüglichen Problems und der Frage nach Ursprung und Ende aller Dinge.[1]) Es konnte nun leicht die Lösung eines Problems vorkommen das ausserhalb des Kreises dieser Beispiele lag, zu der eine entgegengesetzte Meinung bisher noch nicht hervorgetreten war, und einer solchen gegenüber musste wer ausschliesslich auf die zehn Tropen angewiesen war, wer keine Skepsis als die auf die *ἰσοσθένεια* gegründete kannte, nothwendig rathlos sein. Die zehn Tropen sind eben der getreue Ausdruck der älteren pyrrhonischen Skepsis und richten sich daher wie diese zunächst nur gegen die in der Geschichte der Wissenschaften bereits hervorgetretenen Ansichten, nicht gegen jede denkbare und mögliche; ja sie wollen eigentlich nur das empirische aus der Sinneserfahrung gezogene Wissen bestreiten.[2])

---

[1]) Diog. IV 83. Dazu fügt Sextos Pyrrh. I 151 noch einige mehr: *ὅταν λέγωμεν τοὺς μὲν ἓν εἶναι στοιχεῖον ἀποφαίνεσθαι τοὺς δὲ ἄπειρα, καὶ τοὺς μὲν θνητὴν τὴν ψυχὴν τοὺς δὲ ἀθάνατον, καὶ τοὺς μὲν προνοίᾳ θεῶν διοικεῖσθαι τὰ καθ' ἡμᾶς τοὺς δὲ ἀπρονοήτως.*

[2]) So fasst sie auf Sextos Pyrrh. III 50 wo nach dem Dilemma *ἤτοι αἰσθητόν ἐστιν ἢ νοητὸν* folgendermaassen fortgefahren wird: *εἴτε δὲ αἰσθητόν ἐστιν, ἀκατάληπτόν ἐστι διὰ τὴν διαφορὰν τῶν ζώων καὶ τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν αἰσθήσεων καὶ τῶν περιστάσεων καὶ παρὰ τὰς ἐπιμιξίας καὶ τὰ λοιπὰ τῶν προειρημένων ἡμῖν ἐν τοῖς περὶ τῶν δέκα τρόπων.* Auf die gleiche Auffassung führt auch

Trotzdem konnten sie auch gegen jedes mögliche Wissen verwandt werden, unter der Voraussetzung dass jedes Wissen schliesslich auf die Sinneserfahrung zurückgehe.[1]) Insofern würden sie dann auch gegen die Lösung eines einzelnen Problems benutzt werden können, aber doch nur auf einem ziemlichen Umwege. Das Bedürfniss nach einem unmittelbar wirkenden Zweifelsgrund musste daher sich regen, und um so stärker, als eine Skepsis, die erst einer dogmatischen Voraussetzung — denn eine solche ist doch die Behauptung dass alles Wissen auf die Sinneserfahrung gebaut ist — bedurfte um zu gelten, keine reine war. Diesem Bedürfniss kam Agrippa entgegen. Hatten Ainesidems Tropen nur die in den Sinnen fliessende Erkenntnissquelle gestopft und daher das Wissen nur insoweit berührt als es aus den Sinnen geschöpft ist, so wollen diejenigen Agrippas den Glauben an den Erfolg irgendwelcher Denkthätigkeit erschüttern und dadurch den Factor beseitigen, ohne dessen Mitwirken kein Wissen, es stamme im Uebrigen von den Sinnen oder nicht, bestehen kann. Mit anderen Worten,

---

dogm. I 345: *ψεύδονταί τε ἐν πολλοῖς αἱ αἰσθήσεις καὶ διαφωνοῦσιν ἀλλήλαις, καθάπερ ἐδείξαμεν τοὺς παρὰ τῷ Αἰνησιδήμῳ δέκα τρόπους ἐπιόντες.* Diese Auffassung brauchte sich durch den auf den Widerstreit der sittlichen und wissenschaftlichen Vorstellungen bezüglichen Tropos (der fünfte bei Diog., der letzte bei Sextos) nicht stören zu lassen, da dergleichen Vorstellungen als solche angesehen werden konnten die aus der sinnlichen Erfahrung geschöpft waren.

[1]) Diese Voraussetzung liegt bei Sext. Pyrrh. III 50 in den Worten, die auf die in der vorigen Anmerkung citirten folgen: *εἴτε νοητόν, μὴ διδομένης αὐτόθεν τῆς τῶν αἰσθητῶν καταλήψεως, ἀφ' ἧς ὁρμώμενοι τοῖς νοητοῖς ἐπιβάλλειν δοκοῦμεν, οὐδὲ ἡ τῶν νοητῶν αὐτόθεν κατάληψις δοθήσεται, διόπερ οὐδὲ ἡ τοῦ ἀσωμάτου.* Dass ein Denken ohne die Sinne nicht möglich sei, spricht derselbe Pyrrh. I 99 aus: *τῶν αἰσθήσεων μὴ καταλαμβανουσῶν τὰ ἐκτός, οὐδὲ ἡ διάνοια ταῦτα δύναται καταλαμβάνειν.*

während die zehn Tropen sich gegen einen bestimmten Inhalt des Wissens richten, gehen die fünf Agrippas auf die Form und Methode. Wenn daher auch unter den fünf zum Theil dieselben Tropen wiederkehren, so geschieht diess doch in einem anderen Sinne und ist keine einfache Wiederholung. Was zunächst den vom Streit der Meinungen hergenommenen Tropos betrifft, so dient derselbe in der Reihe der zehn Tropen dazu den Zweifel auch solchen Vorstellungen gegenüber zu begründen, die über die unmittelbare Sinnesempfindung hinausgehen; er richtet sich nicht gegen die Thätigkeit der Sinne selber sondern gegen deren Nachwirkungen und könnte deshalb auch als der Abschluss des von den übrigen Tropen begonnenen und weiter geführten skeptischen Processes bezeichnet werden, wie er denn auch nicht ohne Grund bei Sextos an letzter Stelle zu stehen scheint (vgl. S. 115, 1). Innerhalb der fünf Tropen dagegen wird demselben Tropos eine ganz andere Bedeutung gegeben, wie sich schon darin ausspricht dass er nicht den letzten sondern den ersten Platz einnimmt. Ausserdem kommt er nicht in dem weiten Sinne wie bei Ainesidem sondern nur mit Bezug auf eine besondere Frage zur Verwendung, wenn wir der Darstellung bei Sextos Pyrrh. I 170 Glauben schenken wollen. Hier würde bei Beginn jeder Untersuchung, wo es doch gilt den Gegenstand derselben festzustellen, es sich zunächst darum handeln zu bestimmen ob derselbe Object der Sinnesempfindung oder des Denkens ist.[1]) Vermittelst des in Rede stehenden Tropos zeigt sich aber dass eine Beantwortung

[1]) Die betreffenden Worte lauten: *τὸ προτεθὲν ἤτοι αἰσθητόν ἐστιν ἢ νοητόν, ὁποῖον δ' ἂν ᾖ, διαπεφώνηται· οἱ μὲν γὰρ τὰ αἰσθητὰ μόνα φασὶν εἶναι ἀληθῆ, οἱ δὲ μόνα τὰ νοητά, οἱ δὲ τινὰ μὲν αἰσθητὰ τινὰ δὲ νοητά. πότερον οὖν ἐπικριτὴν εἶναι φήσουσι τὴν διαφωνίαν ἢ ἀνεπίκριτον; εἰ μὲν ἀνεπίκριτον, ἔχομεν ὅτι δεῖ ἐπέχειν· περὶ γὰρ τῶν ἀνεπικρίτως διαφωνουμένων οὐχ οἷόν τέ ἐστιν ἀποφαίνεσθαι.*

dieser Frage nicht gegeben werden kann: denn gerade darüber ob es nur Objecte der Sinnesempfindung oder nur des Denkens gibt oder endlich die Objecte theils solche der Sinnesempfindung theils des Denkens sind, besteht der heftigste Streit. Dieser Tropos, weit entfernt wie in den zehn Tropen des Sextos die Skepsis zu beschliessen, dient also vielmehr dazu sie einzuleiten, indem er den Ausgangspunkt jeder Untersuchung als einen ganz unsichern hinstellt. Ein ähnlicher Unterschied, wie er eben in Bezug auf den vom Streit der Meinungen hergenommenen Tropos hervorgetreten ist, lässt sich auch für den die Relativität (*πρός τι*) der Vorstellungen hervorhebenden ausfindig machen. Dass derselbe inhaltsgleich ist sei es mit dem gleichnamigen der zehn Tropen oder mit der Gesammtheit dieser, kann namentlich, wenn man Sextos a. a. O. 168 mit 135 ff. vergleicht, nicht wohl geleugnet werden. Trotzdem findet auch hier wieder ein Unterschied statt: dass nämlich dadurch innerhalb der zehn Tropen die Skepsis überhaupt, innerhalb der fünf nur in Beziehung auf ein gegebenes einzelnes Problem begründet werden soll; dass in jenem Falle der Tropos zu dem Schlusse führt „weil alle Vorstellungen relativ sind muss ich mich hinsichtlich aller meines Urtheils enthalten“, in diesem dagegen folgert „weil alle Vorstellungen relativ sind so dass ich mich hinsichtlich ihrer des Urtheils enthalten muss, so gilt dasselbe auch von dieser besonderen Vorstellung“. Dieser charakteristische Unterschied tritt wenigstens noch bei Sextos 168 hervor: *ὁ δὲ ἀπὸ τοῦ πρός τι, καθὼς προειρήκαμεν, ἐν ᾧ πρὸς μὲν τὸ κρῖνον καὶ τὰ συνθεωρούμενα τοῖον ἢ τοῖον φαίνεται τὸ ὑποκείμενον, ὁποῖον δὲ ἔστι πρὸς τὴν φύσιν ἐπέχομεν.*[1]) Auch der

[1]) Bei Diog. 89 freilich ist dieser Unterschied verwischt. Hier lesen wir: *ὁ δὲ πρός τι οὐδέν φησι καθ' ἑαυτὸ λαμβάνεσθαι, ἀλλὰ*

Platz den dieser Tropos in der Erläuterung des Sextos einnimmt (175 und 177) scheint nicht willkürlich oder zufällig zu sein: denn dass dieser Tropos der letzte ist, kann damit zusammenhängen, dass es gewissermaassen der letzte Trumpf ist, der ausgespielt wird wenn die anderen Mittel der Skepsis versagen; eine Vorstellung könnte wohl d. h. so begründet sein dass keiner der in den vorher genannten Tropen bezeichneten Denkfehler begangen worden wäre, so bliebe doch immer der Einwand übrig dass sie das betreffende Object nicht rein darstellt theils wegen der Vorstellungen anderer Objecte die sich in sie eindrängen theils wegen der subjectiven Zuthaten die sie enthält. So bewährt sich auch an diesen beiden Tropen, trotzdem dass dieselben aus der Reihe der zehn in die fünf herübergenommen sind, der eigenthümliche Charakter der letzteren, vermöge dessen sie nicht die Giltigkeit gewisser vorhandener, mehr oder minder genau bezeichneter Vorstellungen bestreiten sondern jeder zukünftigen auf ein dogmatisches Ergebniss hinarbeitenden Untersuchung von vorn herein den Boden entziehen wollen. Der erste vom Meinungsstreit hergenommene greift, wie wir sahen, den Ausgangspunkt jeder solchen Untersuchung an, die drei mittleren (*εἰς ἄπειρον ἐκβάλλων, διάλληλος, ὑποθετικός*) fassen das dabei zur Anwendung kommende Beweisverfahren ins Auge, der letzte endlich, der der Relativität, richtet sich gegen das Endergebniss einer solchen Untersuchung.

Im Vergleich mit den älteren Tropen, die, indem sie mit der *ἰσοσθένεια* operiren, eigentlich nur eine vorhandene und bekannte Vorstellung mit der anderen schlagen und

---

μεθ' ἑτέρου. ὅθεν ἄγνωστα εἶναι. Auf diese Worte ist aber um so weniger zu geben als sie ihre Ungenauigkeit schon in der Beschränkung der Relativität auf das *μεθ' ἑτέρου* verrathen. Dasselbe gilt gegen Sextos a. a. O. 175.

somit auf der Empirie fussen, haben die fünf jüngeren dadurch dass sie nicht diese oder jene empirisch gegebene Vorstellung oder Vorstellungsclasse anzweifeln sondern auf die allgemeinen bei jeder Untersuchung wiederkehrenden Formen achten, ein entschieden dialektisches Ansehen. Dass es gerade die jüngeren sind, an denen wir diesen dialektischen Charakter wahrnehmen, ist gewiss bemerkenswerth. Es zeigt sich darin, dass die pyrrhonische Skepsis sich den verschiedenen Zeiten anzubequemen wusste. Die Skepsis ist eben das Gegenbild des Dogmatismus: als der Dogmatismus selber noch empirisch war, d. h. in den Zeiten der Naturphilosophie, war auch die Skepsis empirisch; als er dann aber wesentlich auf die Dialektik sich gründete, eignete auch die Skepsis sich dieselbe an. Ein Irrthum würde es aber sein zu glauben, Agrippa sei der Erste gewesen, der die Dienste der Dialektik für die pyrrhonische Skepsis in Anspruch nahm. In dieser Hinsicht könnte Jeden schon eines Besseren belehren was uns Sextos aus Ainesidems das Vorhandensein einer Ursache bestreitenden Erörterungen mittheilt: denn das von Ainesidem hierbei angewandte Verfahren, da es sich nicht auf Thatsachen der Empirie sondern auf Schwierigkeiten gründet die in den Begriffen liegen, wird eben dadurch als ein dialektisches charakterisirt.[1]) Aber Ainesidem hat nicht bloss des dialektischen Verfahrens sich bedient sondern auch schon den Versuch gemacht dasselbe auf gewisse Tropen zurückzuführen. Das sind die acht

[1]) Sext. dogm. III 218 ff. Als Beispiel mögen folgende Worte dienen: *ὅ τι δ' ἂν ᾖ τούτων* (sc. *τὸ σῶμα*), *οὐδὲν δύναται ποιεῖν. ἤτοι γὰρ καθ' ἑαυτὸ μένον ἕτερόν τι ποιεῖ ἢ ἑτέρῳ συνελθόν. ἀλλὰ μένον μὲν καθ' ἑαυτὸ πλεῖον αὑτοῦ καὶ τῆς οἰκείας φύσεως οὐκ ἂν δύναιτό τι ποιεῖν· συνελθὸν δὲ ἑτέρῳ τρίτον οὐκ ἂν δύναιτο ἀποτελεῖν, ὃ μὴ πρότερον ἐν τῷ εἶναι ὑπῆρχεν. οὔτε γὰρ τὸ ἓν γενέσθαι δύο δυνατόν ἐστιν οὔτε τὰ δύο τρίτον ἀποτελεῖ κτλ.*

Tropen, von denen Sextos Pyrrh. I 180 ff.[1]) spricht und auf die sich auch Photios c. 212 (170ᵃ 17)[2]) bezieht. Dieselben unterscheiden sich wesentlich von den zehn, und zwar nicht nur deshalb weil sie statt auf die Erkenntniss und das Wissen überhaupt sich auf ein einzelnes Gebiet der Forschung das aitiologische beziehen sondern auch durch den eigenthümlichen Charakter, den sie innerhalb dieses beschränkten Kreises an sich tragen. Denn nicht bloss gegen bestimmte vorliegende Ergebnisse der Aitiologie richten sie sich und heben dieselben dadurch auf dass sie auf entgegengesetzte, welche dieselbe Geltung haben, hinweisen d. h. indem sie

---

[1]) *Καὶ δὲ Αἰνησίδημος ὀκτὼ τρόπους παραδίδωσι καθ' οὓς οἴεται πᾶσαν δογματικὴν αἰτιολογίαν ὡς μοχθηρὰν ἐλέγχων ἀποφήνασθαι ὧν πρῶτον μὲν εἶναί φησι καθ' ὃν τρόπον τὸ τῆς αἰτιολογίας γένος ἐν ἀφανέσιν ἀναστρεφόμενον οὐχ ὁμολογουμένην ἔχει τὴν ἐκ τῶν φαινομένων ἐπιμαρτύρησιν, δεύτερον δὲ καθ' ὃν πολλάκις εὐεπιφορίας οὔσης δαψιλοῦς ὥστε πολυτρόπως αἰτιολογῆσαι τὸ ζητούμενον, καθ' ἕνα μόνον τρόπον τοῦτό τινες αἰτιολογοῦσιν, τρίτον καθ' ὃν τῶν τεταγμένως γινομένων αἰτίας ἀποδιδόασιν οὐδεμίαν τάξιν ἐπιφαινούσας, τέταρτον καθ' ὃν τὰ φαινόμενα λαβόντες ὡς γίνεται, καὶ τὰ μὴ φαινόμενα νομίζουσιν ὡς γίνεται κατειληφέναι, τάχα μὲν ὁμοίως τοῖς φαινομένοις τῶν ἀφανῶν ἐπιτελουμένων, τάχα δ' οὐχ ὁμοίως ἀλλ' ἰδιαζόντως· πέμπτον καθ' ὃν πάντες ὡς ἔπος εἰπεῖν κατὰ τὰς ἰδίας τῶν στοιχείων ὑποθέσεις ἀλλ' οὐ κατά τινας κοινὰς καὶ ὁμολογουμένας ἐφόδους αἰτιολογοῦσιν· ἕκτον καθ' ὃν πολλάκις τὰ μὲν φωρατὰ ταῖς ἰδίαις ὑποθέσεσι παραλαμβάνουσι, τὰ δὲ ἀντιπίπτοντα καὶ τὴν ἴσην ἔχοντα πιθανότητα παραπέμπουσιν· ἕβδομον καθ' ὃν πολλάκις ἀποδιδόασιν αἰτίας οὐ μόνον τοῖς φαινομένοις ἀλλὰ καὶ ταῖς ἰδίαις ὑποθέσεσι μαχομένας· ὄγδοον καθ' ὃν πολλάκις ὄντων ἀπόρων ὁμοίως τῶν τε φαίνεσθαι δοκούντων καὶ τῶν ἐπιζητουμένων, ἐκ τῶν ὁμοίως ἀπόρων περὶ τῶν ὁμοίως ἀπόρων ποιοῦνται τὰς διδασκαλίας.*

[2]) Pappenheim Erläuter. S. 68 sagt zwar nur, es sei „wahrscheinlich", dass diese acht Tropen im fünften Buche der pyrrhonischen Schlüsse standen. Ich weiss aber nicht was uns berechtigt irgendwie daran zu zweifeln.

das Princip des Gleichgewichts der Gründe (*ἰσοσθένεια*) zur Anwendung bringen, sondern die Fehler die in der aitiologischen Methode zu Tage treten heben sie hervor und untergraben so das Fundament sowohl der bereits auf diesem Gebiete gewonnenen wie aller in Zukunft noch zu gewinnenden Resultate. Um es kurz zu sagen, es findet zwischen den zehn Tropen und den acht dasselbe Verhältniss statt das wir eben zwischen jenen und den fünf Agrippas beobachtet haben. Beide sowohl die acht Ainesidems wie die fünf Agrippas sollen den zehn Tropen zur Ergänzung dienen. Die Vermuthung ist daher berechtigt, dass Agrippas Tropen an die Stelle der acht Ainesidems treten sollten, und wird durch Sextos bestätigt nach dessen Ansicht für den Zweck zu dem die acht Tropen erfunden worden sind auch die fünf ausreichen.[1]) So erscheint Ainesidem als der Vorläufer Agrippas, indem er bereits dialektische Tropen, wie wir sie der Kürze halber nennen können, einzuführen suchte. Was aber Ainesidem nur innerhalb eines engeren Kreises der Forschung unternahm, das ist von Agrippa auf das gesammte Gebiet derselben ausgedehnt worden: insofern kann man sagen, dass er erst die Dialektik, die bei Ainesidem zum Theil noch ausserhalb des eigentlichen Pyrrhonismus stand, vollkommen in denselben hereingezogen und eingebürgert hat.

In dem Maasse als die Pyrrhoneer die Dialektik mehr in ihren Bereich zogen, traten sie auch den skeptischen Akademikern näher: denn es ist natürlich, dass sie sich die Dialektik da holten wo sie dieselbe für ihren Zweck, die Skepsis, schon zubereitet fanden. Für diese Annäherung liefert einen Beweis das Endergebniss zu dem diese jüngere

[1]) A. a. O. 185: *τάχα δ' ἂν καὶ οἱ πέντε τρόποι τῆς ἐποχῆς ἀπαρκοῦσι πρὸς τὰς αἰτιολογίας.* 186: *ἔστιν οὖν καὶ διὰ τούτων ἐλέγχειν ἴσως τὴν τῶν δογματικῶν ἐν ταῖς αἰτιολογίαις προπέτειαν.*

Skepsis der Pyrrhoneer gelangte. Nach Agrippa war, wie wir sahen, der Zweck der fünf Tropen jede mögliche Untersuchung (*ζήτησις*) als eitel hinzustellen, und Sextos sucht, wohl nach dem Vorgange Agrippas, noch besonders zu beweisen, dass sie auch im Stande seien diesen Zweck zu erfüllen.[1]) Damit aber war dem Skepticismus eine Richtung gegeben, die dem ursprünglichen Bestreben der Pyrrhoneer geradewegs zuwiderlief: denn für die Pyrrhoneer war es im Gegensatz zu den Akademikern, wie wir früher (S. 29, 1) sahen, charakteristisch, dass sie nicht wie jene die Möglichkeit jedes Wissens leugneten und eben deshalb auch das weitere Forschen und Untersuchen nicht aufgeben wollten, wie sie besonders durch den Namen der Untersuchenden (*ζητητικοί*), den sie sich beilegten, deutlich verkündeten; mit dieser Auffassung der Skepsis lassen sich Agrippas Tropen nicht vereinigen, da sie die Ergebnisslosigkeit jeder Untersuchung darzuthun versprechen. So schlug, wenn man auf das Endergebniss ihres Zweifels sieht, die pyrrhonische Skepsis jener Zeit in die akademische um. Historisch angesehen ist diess vollkommen begreiflich: denn wir gewinnen so auf skeptischer Seite ein Gegenbild zu dem Synkretismus der damals aus den verschiedensten Richtungen des Dogmatismus eine unnatürliche Verbindung herstellte und sehen auf ähnliche Weise, wie platonische aristotelische und stoische Lehren zu einem Ganzen vereinigt wurden, auch die Grenzen der akademischen und pyrrhonischen Skepsis sich verwischen. Wenn daher die Ueberlieferung hinsichtlich eines späteren Skeptikers schwankt und ihn bald den Pyrrhoneern bald den Akademikern zuzählt, so darf uns diess jetzt nicht mehr Wunder nehmen. Nun wird aber der bekannte Skeptiker

---

[1]) Pyrrh. I 169: *ὅτι δὲ πᾶν τὸ ζητούμενον εἰς τούτους ἀνάγειν τοὺς τρόπους ἐνδέχεται, διὰ βραχέων ὑποδείξομεν οὕτως.*

Phavorinos uns bald als Pyrrhoneer bald als Akademiker vorgeführt. Als Akademiker erscheint er zu Anfang von Galens Schrift *περὶ ἀρίστης διδασκαλίας*[1]) und bei Gellius XX 1. Leander Haas a. a. O. hat hieraus geschlossen, dass er kein Pyrrhoneer gewesen sei. Diesem Schlusse stellt sich aber entgegen Gellius X 5, 5. Mit Beziehung auf die vorher dargestellte Eigenthümlichkeit der pyrrhonischen Skepsis wird hier Folgendes bemerkt: super qua re Favorinus quoque subtilissime argutissimeque decem libros composuit; *Πυῤῥωνείων τρόπων* inscribit. Sollte Phavorinos an den pyrrhonischen Tropen, deren Erläuterung er ein besonderes so umfangreiches Werk widmete, nur das Interesse eines Historikers genommen haben? Diese Annahme, zu der sich Haas genöthigt sah, ist gewiss sehr unwahrscheinlich. Es spricht aber ausserdem gegen sie auch Diog. IX 87. Denn da Phavorinos hier als Einer genannt wird der die pyrrhonischen Tropen in einer ihm eigenthümlichen Weise ordnete die sowohl von der des Sextos und Ainesidemos wie von der bei Diogenes befolgten abwich, so nahm er sich eine Freiheit die man nicht dem historischen Referenten gestattet sondern nur dem der eine Lehre in eigenem Namen vorträgt und in dem Maasse, als er bereit ist sie zu vertreten, auch berechtigt sein muss an ihr zu ändern. Wir werden deshalb daran festhalten, dass Phavorinos uns durch die Ueberlieferung auch als Pyrrhoneer vorgeführt wird. Wie er freilich diese Verbindung von Pyrrhonismus und akademischer Skepsis vor sich selber und Anderen rechtfertigte, ob er jeden Unterschied zwischen beiden Richtungen überhaupt leugnete oder ob er ihn zwar anerkannte aber für unwichtig erklärte, vermögen wir nicht zu entscheiden.[2]) Für unseren Zweck genügt es

---

[1]) Die einzelnen Stellen s. bei Haas a. a. O. S. 82 f.

[2]) Dass es solche gab, die beide Richtungen der Skepsis für

die einfache Thatsache festgestellt zu haben, dass ein späterer Skeptiker die beiden, früher neben einander bestehenden Formen des Skepticismus in sich vereinigte: denn auf diese Weise haben uns äussere Zeugnisse zu demselben Resultat geführt, das wir schon aus der eigenthümlichen Natur dieser späteren Skepsis erschlossen hatten. Zur Bestätigung dafür dass Agrippa und Phavorinos, insofern sie beide innerhalb des Pyrrhonismus einer und derselben, der vermittelnden Richtung folgten, durch ein besonders enges Band zusammengehalten wurden, lässt sich noch etwas Anderes geltend machen. In der Reihe der skeptischen Philosophen, die Diogenes von Laerte (IX 115 f.) aufstellt, fehlt ausser dem Namen des Phavorinos auch der des Agrippa. Das ist auffallend, wenn wir bedenken, dass doch beide in dem früheren Theile der Darstellung des Diogenes erwähnt worden sind, und doppelt auffallend, wenn wir an die Bedeutung denken die wenigstens dem letzteren in der Entwickelung der skeptischen Lehre zuzukommen scheint. Begründet könnte es darin sein, dass Diogenes nur die Schulhäupter namhaft machen wollte, Phavorinos und Agrippa aber dazu nicht gehörten.[1]) Indessen ist eine solche Annahme nicht ohne Bedenken. Dass Diogenes bei solchen Aufzählungen sich

---

schlechthin identisch hielten, sieht man schon aus Gellius XI 5, 6: vetus autem quaestio et a multis scriptoribus Graecis tractata, an quid et quantum Pyrrhonios et Academicos philosophos intersit. Auf eben solche bezieht sich Sextos Pyrrh. I 220: *φασὶ μέντοι τινὲς ὅτι ἡ Ἀκαδημαϊκὴ φιλοσοφία ἡ αὐτή ἐστι τῇ σκέψει.* Und obgleich derselbe im Allgemeinen für die Verschiedenheit der beiden Richtungen der Skepsis eintritt, sieht er doch sich zu dem Geständniss genöthigt, dass wenigstens die Skepsis des Arkesilaos mit der pyrrhonischen fast zusammenfalle (a. a. O. 232). — Auch Galen *περὶ ἀρίστ. διδασκ.* 2 und 3 scheint Akademiker und Pyrrhoneer nicht wesentlich zu unterscheiden.

[1]) Diess ist die Ansicht von Zeller S. 7, 1.

nicht auf die Schulhäupter beschränkt, lehrt das Verzeichniss der Epikureer (X 22 ff.) und beweist die Art wie Krantor, der niemals der Akademie vorgestanden hat, doch in der Reihe der akademischen Philosophen aufgeführt wird. Wichtiger ist die Beschaffenheit des Verzeichnisses der Pyrrhoneer selber, die der Annahme dass wir es hier mit einer Folge von Schulhäuptern zu thun haben, keineswegs günstig ist. Wäre diess nämlich der Gesichtspunkt gewesen, unter dem die Glieder der Reihe ausgewählt wurden, so durften nach Antiochos nicht Menodotos und Theiodas neben einander genannt und nicht nach diesen Herodotos an Menodotos angeknüpft und Theiodas übersprungen werden:[1]) vielmehr musste, wenn die Genannten nur als Schulhäupter in Betracht kamen, an Antiochos Menodotos, an diesen Theiodas und hiernach Herodotos angeschlossen werden. Dagegen ist eine solche Art der Anführung vollkommen gerechtfertigt, wenn die Absicht nicht so sehr war die Succession in der Leitung der Schule als diejenige in der Arbeit für die Wissenschaft zu geben und auf den jedesmaligen Lehrer dessen bedeutendste Schüler folgen zu lassen. Dass diess der vorwaltende Gesichtspunkt war, zeigt auch das zu Anfang der Reihe stehende *διήκουσε*[2]) das alles Folgende beherrscht bis es in den Worten *Ἡροδότου δὲ διήκουσε* von Neuem aufgenommen wird; und eben daher erklärt sich, dass noch ein zweites Mal, da wo die Nachfolger des Ptolemaios, nämlich Sarpedon und Herakleides, genannt werden, diese beiden in der Reihe nicht nach sondern neben einander gestellt sind. Immerhin ist in diesen Fällen die Ausrede, dass zwei denselben Lehrer haben, darum aber doch in der Leitung der Schule einander

[1]) *Ἀντίοχος — — — τούτου δὲ Μηνόδοτος ὁ Νικομηδεύς, ἰατρὸς ἐμπειρικός, καὶ Θειωδᾶς Λαοδικεύς· Μηνοδότου δὲ Ἡρόδοτος.*

[2]) *Εὐφράνορος δὲ διήκουσεν Εὔβουλος Ἀλεξανδρεύς, οὗ Πτολεμαῖος κτλ.*

folgen können, nicht vollständig ausgeschlossen. Dagegen gilt diese Ausrede nicht für den früheren Theil des Verzeichnisses, der die Nachfolger des Ptolemaios aus Kyrene angeben will und als solche Dioskurides, Nikolochos, Euphranor und Praylos nennt: hier ist offenbar dass nicht in erster Linie die Schulvorstände sondern die bedeutendsten Vertreter des Pyrrhonismus, in zeitlicher Abfolge und mit Berücksichtigung ihres Schülerverhältnisses, aufgeführt werden sollten. In diesem Falle aber bleibt es nach wie vor auffallend dass ein so hervorragender Vertreter des Pyrrhonismus, wie wenigstens Agrippa auch nach Diogenes' Urtheil gewesen zu sein scheint, in dem Verzeichnisse gar nicht erwähnt wird. Ich weiss dafür, wollen wir nicht den blinden Zufall walten lassen, keine andere Erklärung als dass das Verzeichniss nur Pyrrhoneer einer bestimmten Richtung anführen wollte, diese Richtung aber nicht die des Phavorinos und Agrippa war.[1]) Nun wird auch bemerkenswerth, dass der Pyrrhoneer Apellas, den Diogenes anderwärts (106) nennt, in dem Verzeichniss ebenfalls übergangen wird: denn die Vermuthung regt sich dass auch er zur Sekte Agrippas gehörte und der Titel seiner Schrift „Agrippas" kann dieselbe nur bestätigen. Es ist ausserdem sehr denkbar dass

[1]) Diesen Gedanken hatte schon Haas S. 84 f. Wenn derselbe aber das Verzeichniss für eines derjenigen Skeptiker hält, die zugleich empirische Aerzte waren, so scheint er mir hierin zu weit zu gehen. Denn diess würde zu der Annahme führen, dass diese Richtung der medicinischen Wissenschaft mit dem Pyrrhonismus schliesslich zusammenfiel, eine Annahme die keineswegs richtig ist und überdiess von Sextos (Pyrrh. I 236 ff.) noch besonders bestritten wird. Wohl aber erklärt sich dass so viele Aerzte der empirischen Schule sich unter den von Diogenes genannten Pyrrhoneern finden, wenn dieser die Absicht hatte die Vertreter des alten echten, vorwiegend auf die Empirie gegründeten Pyrrhonismus namhaft zu machen.

die drei im Verzeichniss des Diogenes Fehlenden keinen der von ihm Genannten zum Lehrer hatten: in diesem Falle würde weder für Agrippa noch für einen der anderen Beiden ein Platz in der Reihe gewesen sein, wenn dieselbe nämlich wirklich die allmähliche Fortpflanzung der Skepsis durch Lehrer und Schüler darstellen sollte.[1])

Agrippa und seine Anhänger erscheinen sonach als ein Nebensprössling des echten Pyrrhonismus. Diess schliesst natürlich einen Einfluss ihrerseits auf die Pyrrhoneer der Hauptlinie nicht aus, und es braucht uns nicht Wunder zu nehmen oder gegen die gezogenen Schlüsse misstrauisch zu machen wenn wir spätere der in gerader Linie auf Ainesidem zurückgehenden Pyrrhoneer sich die Neuerungen Agrippas zu Nutze machen sehen. Dass diess der Fall war, sehen wir an Sextos Empeirikos, den Diogenes als vorletzten in der Reihe der Pyrrhoneer nennt und der den fünf Tropen Agrippas nicht nur vor den acht Ainesidems den Vorzug zu geben scheint (Pyrrh. I 185 f.) sondern, worauf schon Pappenheim hingewiesen hatte (Erläuter. 63), von denselben bei Durchführung seiner eigenen Skepsis den ausgedehntesten Gebrauch macht. Wie in späterer Zeit diese Abart des Pyrrhonismus um sich griff und herrschend wurde, können wir ausser an Sextos auch an Diogenes oder richtiger an

[1]) Ich bemerke noch, dass in dem Verzeichniss des Diogenes auch der Name des Theodosios fehlt. Und doch war seiner 70 gedacht worden. Aber freilich nur um zu bemerken, dass man nach der Ansicht dieses Skeptikers kein Recht habe von einer pyrrhonischen Skepsis zu sprechen oder Pyrrhon als den Stifter der skeptischen Schule zu bezeichnen. Es scheint daher dass auch dieser Skeptiker sich ausserhalb des Kreises der gewöhnlichen Pyrrhoneer stellte und deshalb von Diogenes übergangen worden ist. Was es mit dem bei Diog. VII 32 ff. erwähnten Skeptiker Kassios für eine Bewandniss hatte, ob derselbe, wie Haas S. 72 anzunehmen scheint, zu den pyrrhonischen Skeptikern gehörte, weiss ich nicht.

dem beobachten, dem Diogenes seine Darstellung des Pyrrhonismus verdankt.[1]) Man hat bisher, wie es scheint, die Pyrrhoneer insgemein für den Abschnitt in der Darstellung des Diogenes verantwortlich gemacht, der sich gegen die Möglichkeit eines Beweises, Kriterions, Kennzeichens (*σημεῖον*), Grundes, der Bewegung, des Lernens, Entstehens und das Dasein eines objectiv Guten oder Uebeln wendet (90 ff.). Man scheint der Ansicht gewesen zu sein, dass, was dieser Abschnitt enthält, im Wesentlichen ebenso auf Ainesidem zurückgeht wie das Vorhergehende; denn wenigstens einen Theil der hier zur Verhandlung kommenden Fragen hatte, wie wir aus Photios c. 212 sehen, auch dieser Pyrrhoneer erörtert. Und doch kann was wir bei Diogenes lesen ihn nicht zum Urheber haben. Eine Andeutung darüber hat uns Diogenes schon durch die Worte gegeben mit denen er den betreffenden Theil seiner Darstellung einleitet: *ἀνῄρουν δ' οὗτοι καὶ πᾶσαν ἀπόδειξιν καὶ κριτήριον καὶ σημεῖον καὶ αἴτιον καὶ κίνησιν καὶ μάθησιν καὶ γένεσιν καὶ τὸ φύσει τι εἶναι ἀγαθὸν ἢ κακόν.* Denn auf die Pyrrhoneer überhaupt, von denen vorher die Rede war, kann sich *οὗτοι* nicht beziehen: in diesem Falle hätte es einer so bestimmten Hinweisung nicht bedurft und wäre es genug gewesen das einfache *ἀνῄρουν* zu setzen, die Ergänzung des Subjects aber dem Leser zu überlassen. Das *οὗτοι,* wenn es wirklich die Pyrrhoneer überhaupt bedeuten sollte, hätte nur ein

---

[1]) Zeller III 2 S. 13 Anm. nachdem er die Vermuthung von Haas, der an Phavorinos dachte, mit Recht abgewiesen hat, schlägt Saturninos vor. Für einen Theil und gerade den wichtigsten und hier zunächst in Betracht kommenden würde man die von Diogenes selber (70) genannten *Σκεπτικὰ κεφάλαια* des Theodosios als Quelle annehmen, wenn die Vermuthung von Nietzsche (Beitr. S. 11), der den Namen dieses Skeptikers auch 79 in den Text setzen wollte, überzeugend wäre.

Missverständniss bewirken können, da im nächst Vorhergehenden nicht von den Pyrrhoneern überhaupt sondern von der besondern durch Agrippa eingeschlagenen Richtung die Rede war. Auf diese wird man *οὗτοι* zuerst beziehen. Wie aber wenn diess auch der Absicht des Diogenes entspräche? Wenigstens kommen in den Erörterungen des fraglichen Abschnittes die Tropen Agrippas zur Anwendung. Der *δι' ἀλλήλων τρόπος* tritt uns entgegen in folgenden Worten (91): *ἵνα τε γνῶμεν ὅτι ἔστιν ἀπόδειξις, κριτηρίου δεῖ· καὶ ὅτι ἔστι κριτήριον, ἀποδείξεως δεῖ· ὅθεν ἑκάτερα ἀκατάληπτα ἀναπεμπόμενα ἐπ' ἄλληλα.* Schon vorher (90) fand sich der ins Unendliche führende Tropos: *πᾶσα ἀπόδειξις ἢ ἐξ ἀποδεδειγμένων σύγκειται χρημάτων ἢ ἐξ ἀναποδείκτων. εἰ μὲν οὖν ἐξ ἀποδεδειγμένων, κἀκεῖνα δεήσεταί τινος ἀποδείξεως κἀντεῦθεν εἰς ἄπειρον*; derselbe noch einmal 94. Den hypothetischen haben wir 91: *εὐήθεις δὲ τοὺς δογματικοὺς ἀπέφαινον· τὸ γὰρ ἐξ ὑποθέσεως περαινόμενον οὐ σκέψεως ἀλλὰ θέσεως ἔχει λόγον· τοιούτῳ δὲ λόγῳ καὶ ὑπὲρ ἀδυνάτων ἔστιν ἐπιχειρεῖν.* Hierzu kommen der vom Streit der Meinungen (*διαφωνία*) hergenommene, der 95 und 101, und der auf der Relativität (*πρός τι*) beruhende, der 97 verwerthet wird. Auf Agrippa weist ferner die Skepsis, die aus der Frage, ob Etwas in die Sinne fällt oder ein Gedachtes ist, abgeleitet wird; denn im Wesentlichen dasselbe finden wir in der Erläuterung wieder die Sextos von den fünf Tropen gibt.[1]) Endlich lässt sich was die

---

[1]) Zur bequemeren Uebersicht stelle ich Beider Worte neben einander:

Diog. 92.

Ὁ περί τινος διαβεβαιούμενος αἰσθητοῦ ἢ νοητοῦ πρότερον ὀφείλει τὰς περὶ τούτου δόξας καταστῆσαι· οἱ μὲν

Sext. Pyrrh. I 170.

Τὸ προτεθὲν ἤτοι αἰσθητόν ἐστιν ἢ νοητόν, ὁποῖον δ' ἂν ᾖ, διαπεφώνηται· οἱ μὲν γὰρ τὰ αἰσθητὰ μόνα φασὶν εἶναι ἀληθῆ, οἱ δὲ μόνα τὰ

Gründe betrifft auf die Diogenes den Zweifel gegen das Vorhandensein einer Ursache (*αἴτιον*) stützt wenigstens so viel zeigen dass dieselben nicht Ainesidemos gehören. Ganz die gleichen trägt nämlich auch Sextos vor,[1]) bemerkt aber

---

γὰρ ταῦτα, οἱ δὲ ταῦτα ἀνῃρήκασι. δεῖ δ' ἢ δι' αἰσθητοῦ ἢ νοητοῦ κριθῆναι. ἑκάτερα δὲ ἀμφισβητεῖται. οὐδὲ τοίνυν δυνατὸν τὰς περὶ αἰσθητῶν ἢ νοητῶν ἐπικρῖναι δόξας.

νοητά, οἱ δὲ τινὰ μὲν αἰσθητὰ τινὰ δὲ νοητά. πότερον οὖν ἐπικριτὴν εἶναι φήσουσι τὴν διαφωνίαν ἢ ἀνεπίκριτον; εἰ μὲν ἀνεπίκριτον, ἔχομεν ὅτι δεῖ ἐπέχειν· περὶ γὰρ τῶν ἀνεπικρίτως διαφωνουμένων οὐχ οἷόν τέ ἐστιν ἀποφαίνεσθαι. (Vgl. auch 175.)

[1]) Ich setze abermals die betreffenden Abschnitte neben einander.

Diog. 97 ff.

Τὸ αἴτιον τῶν πρός τι ἔστι· πρὸς γὰρ τὸ αἰτιατόν ἐστι· τὰ δὲ πρός τι ἐπινοεῖται μόνον, ὑπάρχει δ' οὔ· καὶ τὸ αἴτιον οὖν ἐπινοοῖτ' ἂν μόνον, ἐπεὶ εἴπερ ἐστὶν αἴτιον, ὀφείλει ἔχειν τὸ οὗ λέγεται αἴτιον, ἐπεὶ οὐκ ἔσται αἴτιον. καὶ ὥσπερ ὁ πατήρ, μὴ παρόντος τοῦ πρὸς ὃ λέγεται πατήρ, οὐκ ἂν εἴη πατήρ, οὑτωσὶ καὶ τὸ αἴτιον· οὐ πάρεστι δὲ πρὸς ὃ νοεῖται τὸ αἴτιον· οὔτε γὰρ γένεσις οὔτε φθορὰ οὔτ' ἄλλο τι· οὐκ ἄρ' ἐστὶν αἴτιον. καὶ μὴν εἰ ἔστιν αἴτιον, ἤτοι σῶμα σώματός ἐστιν αἴτιον ἢ ἀσώματον ἀσωμάτου (ἢ ἀσώματον σώματος ἢ σῶμα ἀσωμάτου)· οὐδὲν δὲ τούτων· οὐκ ἄρ' ἐστὶν αἴτιον. σῶμα μὲν οὖν σώματος οὐκ ἂν εἴη αἴτιον, ἐπείπερ ἀμφό-

Sext. dogm. III 207 ff.

Τὸ αἴτιον τῶν πρός τι ἐστίν· τινὸς γάρ ἐστιν αἴτιον καί τινι — — τὰ δὲ πρός τι ἐπινοεῖται μόνον, ἀλλ' οὐχ ὑπάρχει — . —· καὶ τὸ αἴτιον ἄρα ἐπινοηθήσεται μόνον, οὐχ ὑπάρξει δέ. εἴπερ τε αἰτιόν ἐστιν, ὀφείλει ἔχειν τὸ οὗ λέγεται αἴτιον, ἐπεὶ οὐκ ἔσται αἴτιον, ἀλλ' ὃν τρόπον τὸ δεξιὸν μὴ παρόντος τοῦ πρὸς ὃ λέγεται δεξιὸν οὐκ ἔστιν, οὕτω καὶ τὸ αἴτιον μὴ παρόντος τοῦ πρὸς ὃ νοεῖται οὐκ ἔσται αἴτιον. ἀλλὰ μὴν οὐκ ἔχει τὸ αἴτιον οὗ ἔστιν αἴτιον, διὰ τὸ μήτε γένεσιν μήτε φθορὰν μήτε κοινῶς κίνησιν ὑπάρχειν — —. οὐκ ἄρα ἔστιν αἴτιον. καὶ μὴν εἰ ἔστιν αἴτιον, ἤτοι σῶμα σώματός ἐστιν αἴτιον ἢ ἀσώματον ἀσωμάτου ἢ σῶμα ἀσώματον ἢ ἀσώματον σώματος· οὔτε δὲ σῶμα σώματος, ὡς παραστήσομεν, οὔτε ἀσώματον ἀσωμάτου οὔτε σῶμα ἀσωμάτου οὔτε ἐναλλὰξ ἀσώματον σώματος. οὐκ ἄρα ἔστιν αἴτιον. —

unmittelbar darauf Pyrrh. I 218 Folgendes: *ἀφελέστερον μὲν οὖν οὕτω τινὲς παραμυθοῦνται τὰ τοῦ ἐκκειμένου λόγου λήμματα· ὁ δὲ Αἰνησίδημος διαφορώτερον ἐπ' αὐτῶν ἐχρῆτο ταῖς περὶ τῆς γενέσεως ἀπορίαις.* Wer die *τινὲς* sind, lernen wir jetzt durch Diogenes. Dass Sextos Agrippa nicht

---

τερα τὴν αὐτὴν ἔχει φύσιν. καὶ εἰ τὸ ἕτερον αἴτιον λέγεται παρ' ὅσον ἐστὶ σῶμα, καὶ τὸ λοιπόν, σῶμα ὄν, αἴτιον γενήσεται. κοινῶς δ' ἀμφοτέρων αἰτίων ὄντων, οὐδὲν ἔσται τὸ πάσχον. ἀσώματον δ' ἀσωμάτου οὐκ ἂν εἴη αἴτιον διὰ τὸν αὐτὸν λόγον· ἀσώματον δὲ σώματος οὐκ ἔστιν αἴτιον, ἐπεὶ οὐδὲν ἀσώματον ποιεῖ σῶμα· σῶμα δ' ἀσωμάτου οὐκ ἂν εἴη αἴτιον, ὅτι τὸ γενόμενον τῆς πασχούσης ὕλης ὀφείλει εἶναι· μηδὲν δὲ πάσχον διὰ τὸ ἀσώματον εἶναι οὐδ' ἂν ὑπό τινος γένοιτο· οὐκ ἔστι τοίνυν αἴτιον.

— — — *σῶμα μὲν οὖν σώματος οὐκ ἂν εἴη ποτὲ αἴτιον, ἐπείπερ ἀμφότερα τὴν αὐτὴν ἔχει φύσιν· καὶ εἰ τὸ ἕτερον αἴτιον λέγεται παρόσον ἐστὶ σῶμα, πάντως καὶ τὸ λοιπὸν σῶμα καθεστὼς αἴτιον γενήσεται. κοινῶς δὲ ἀμφοτέρων αἰτίων ὄντων οὐδέν ἐστι τὸ πάσχον, μηδενὸς δὲ πάσχοντος οὐδὲ τὸ ποιοῦν γενήσεται. εἰ ἄρα σῶμα σώματός ἐστιν αἴτιον, οὐδέν ἐστιν αἴτιον. καὶ μὴν οὐδὲ ἀσώματον ἀσωμάτου λέγοιτ' ἂν εἶναι ποιητικὸν διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν· εἰ γὰρ κτλ. λείπεται οὖν ἢ σῶμα ἀσωμάτου λέγειν αἴτιον ἢ ἀνάπαλιν ἀσώματον σώματος. ὅπερ πάλιν τῶν ἀδυνάτων· τό τε γὰρ ποιοῦν θιγεῖν ὀφείλει τῆς πασχούσης ὕλης, ἵνα ποιήσῃ, ἥ τε πάσχουσα ὕλη θιχθῆναι ὀφείλει, ἵνα πάθῃ, τὸ δὲ ἀσώματον οὔτε θίγειν οὔτε θιχθῆναι πέφυκεν. τοίνυν οὐδὲ σῶμα ἀσωμάτου ἢ ἀσώματον σώματός ἐστιν αἴτιον. ᾧ ἕπεται τὸ μηδὲν ὑπάρχειν αἴτιον.*

Dass die dem Text des Diogenes in Parenthese hinzugefügten Worte zu ergänzen sind, ergibt sich theils aus der Vergleichung von Sextos theils aus der bei Diogenes folgenden Erörterung. Die letztere räth zugleich eine andere Ordnung der Worte als wir bei Sextos finden an und diese Umstellung wird noch besonders wahrscheinlich dadurch dass sie den Ursprung der Verderbniss erklärt, die aus dem Uebergleiten des Auges vom ersten *ἀσωμάτου* auf das zweite entstand.

mit Namen nennt, braucht keinen Anstoss zu geben, da er diess auch anderwärts nicht thut und insbesondere die fünf Tropen nur allgemein auf jüngere Skeptiker (*νεώτεροι σκεπτικοί*) zurückführt.

So viel ist durch das Bisherige wahrscheinlich geworden dass die späteren auf Ainesidem in gerader Linie zurückgehenden Pyrrhoneer sich auch die Nebenrichtung Agrippas zu Nutze machten und dadurch in demselben Maasse wie dieser der akademischen Skepsis näher traten. Eine Bestätigung dieser Ansicht liegt darin dass Sextos es nicht verschmäht hat die Argumente des Karneades wie sie ihm die Schriften des Kleitomachos darboten für seine Zwecke zu verwerthen.[1]) Es würde indessen ein Irrthum sein, wollte man diese Befreundung des Pyrrhonismus mit der Akademie erst in die letzten Zeiten desselben, lange nach Ainesidem, setzen. Vielmehr hat den Anfang dazu schon Ainesidem gemacht, und zwar nicht bloss insofern als bei ihm bereits wie wir sahen das dialektische Element hervortritt. Unmittelbar berührt er sich mit der Akademie durch die Art und Weise wie er bei Sextos dogm. III 218 ff. das Vorhandensein einer Ursache (*αἴτιον*) bestreitet. Eigenthümlich ist seiner Skepsis hierbei, dass er mit Rücksicht auf den wesentlichen Zusammenhang, der eine Ursache ohne ein daran sich anschliessendes Entstehen (*γένεσις*) undenkbar macht, die Frage nach der Möglichkeit des letzteren aufwirft und indem er zu einer verneinenden Antwort kommt auch den Gedanken an das Vorhandensein jener beseitigt zu haben glaubt. In der Durchführung der Skepsis geht er zuerst auf die Frage ein, ob aus einem Körper ein anderer Körper entstehen könne. Es ist ein doppelter Fall denkbar: entweder der Körper bleibt für sich allein oder er verbindet sich mit einem an-

---

[1]) Vgl. dazu den Excurs I am Ende.

deren. Ist der Körper für sich allein und wollten wir annehmen, es könnte ein anderer aus ihm entstehen, aus einem also zweie werden, so würde diess zu der Folgerung führen, dass aus einem unendlich viele werden können, was absurd ist. Dieselbe Folgerung ergibt sich aber auch unter der Voraussetzung dass zwei Körper durch ihre Verbindung einen dritten neuen hervorbringen: denn dieser dritte würde sich wieder mit den beiden anderen verbinden um einen vierten hervorzubringen, und so abermals ein Fortschritt ins Unendliche stattfinden. Mit denselben Gründen wird die Möglichkeit eines Entstehens widerlegt insofern es sich auf unkörperliche Dinge bezieht: wozu als besonderer noch kommt dass etwas Unkörperliches keines Wirkens und Leidens fähig ist. Es bleibt noch die Frage zu beantworten ob ein Entstehen etwa denkbar ist als Hervorgehen sei es eines Körpers aus einem Unkörperlichen oder eines Unkörperlichen aus einem Körper. Hier hilft eine Vergleichung aus: denn aus einer Platane könne kein Pferd und aus einem Pferde kein Mensch, überhaupt also nicht Ungleichartiges aus einander entstehen. Der Beweis ruht näher betrachtet auf der Voraussetzung, dass kein Ding aus einem anderen entstehen könne ohne schon vorher in ihm enthalten zu sein.[1]) Das ist aber auch der Grundgedanke der die vorausgehende Argumentation durchzieht und deshalb zu Beginn derselben nachdrucksvoll ausgesprochen wird.[2]) Ich hebe diess deshalb besonders hervor, weil wir den gleichen Gedanken bei Platon

[1]) 224: *οὕτως δὲ οὐδὲ τὸ ἐναλλάξ, τουτέστι σῶμα ἀσωμάτου ἢ ἀσώματον σώματος. τό τε γὰρ σῶμα οὐκ ἔχει ἐν αὐτῷ τὴν τοῦ ἀσωμάτου φύσιν, τό τε ἀσώματον οὐκ ἐμπεριεῖχε τὴν τοῦ σώματος φύσιν, διόπερ οὐδέτερον ἐξ οὐδετέρου συστῆναι δυνατόν ἐστιν κτλ.*

[2]) 220: *ἀλλὰ μένον μὲν καθ' ἑαυτὸ πλεῖον αὑτοῦ καὶ τῆς οἰκείας φύσεως οὐκ ἂν δύναιτό τι ποιεῖν· συνελθὸν δὲ ἑτέρῳ τρίτον οὐκ ἂν δύναιτο ἀποτελεῖν, ὃ μὴ πρότερον ἐν τῷ εἶναι ὑπῆρχεν.*

antreffen. In dem Bericht, den Sokrates im Phaidon über die Entwickelung gibt die ihn schliesslich zur Annahme von Ideen führte, spricht er davon (p. 96 E f.) dass ihm früher unbegreiflich war wie eine Zweiheit entstehen könne: denn weder vermochte er sich zu denken wie Eines sich in Zwei verwandeln noch wie das Hinzufügen des Einen zum Andern etwas Neues, die Zwei, hervorbringen kann.[1]) Gegenüber dieser wesentlichen Uebereinstimmung des Gedankens fallen die kleinen Unterschiede, die man bei schärferer Betrachtung bemerkt, nicht ins Gewicht. Sie müssen um so mehr ohne Bedeutung bleiben als nicht bloss der Hauptgedanke derselbe ist sondern auch der Zweck zu dem er ausgesprochen wird, insofern es bei Platon sowohl als bei Ainesidemos sich darum handelt das Vorhandensein einer Ursache zu bestreiten. Nun kommt freilich der platonische Sokrates im Verlauf der Erörterung dazu das was man sonst als Ursache gelten liess, dem er aber das Recht dazu abstreitet, durch die Ideen zu ersetzen (p. 100 B ff.). Es ist aber klar dass dieselben nur das Surrogat einer solchen und keineswegs Ursachen im vollen und namentlich nicht im gewöhnlichen Sinne des Wortes sind. Skeptiker konnten daher wohl in diesem ganzen Abschnitt etwas vom Geiste ihrer Schule finden und mussten geneigt werden diese partielle platonische in ihre eigene Skepsis herüber zu nehmen. Da gerade Ainesidem

---

[1]) *Πόῤῥω που, ἔφη, νὴ Δί' ἐμὲ εἶναι* (sc. *δοκεῖ μοι*) *τοῦ οἴεσθαι περὶ τούτων του τὴν αἰτίαν εἰδέναι, ὅς γε οὐκ ἀποδέχομαι ἐμαυτοῦ οὐδὲ ὡς, ἐπειδὰν ἑνί τις προσθῇ ἕν, ἢ τὸ ἓν ᾧ προσετέθη δύο γέγονεν, ἢ τὸ προστεθὲν καὶ ᾧ προσετέθη διὰ τὴν πρόσθεσιν τοῦ ἑτέρου τῷ ἑτέρῳ δύο ἐγένετο· θαυμάζω γάρ, εἰ, ὅτε μὲν ἑκάτερον αὐτῶν χωρὶς ἀλλήλων ἦν, ἓν ἄρ' ἑκάτερον ἦν καὶ οὐκ ἤστην τότε δύο, ἐπεὶ δ' ἐπλησίασαν ἀλλήλοις, αὕτη ἄρα αἰτία αὐτοῖς ἐγένετο δυοῖν γενέσθαι, ἡ ξύνοδος τοῦ πλησίον ἀλλήλων τεθῆναι.* Selbst in der Wahl des Wortes *ξύνοδος* trifft Platon mit Sextos (222) zusammen.

zu diesen Skeptikern gehört zu haben scheint, so darf sich folgende Vermuthung hören lassen. Platon ist bekanntlich zu seiner Auffassung der Sinnenwelt als einer Welt des Werdens durch Heraklit geführt worden; ja wir dürfen noch mehr sagen, dass auch die Ableitung alles Werdens von Gegensätzen ein Heraklit gehörender Gedanke ist. Gerade dieser wird aber im Phaidon ausgeführt. Ist man so einmal heraklitischen Einflüssen auf der Spur, dann liegt auch die Annahme nicht zu fern, dass die mit der Lehre vom Werden so eng zusammenhängende Antwort, welche auf die Frage nach der Ursache gegeben wird, zum Theil von Heraklit herrührt. Zu einer sicheren Entscheidung können wir hier nicht gelangen. Ich will nur auf zwei Punkte hinweisen. Wenn Heraklit alles Werden an Gegensätze knüpfte, so konnte er doch nicht, wenigstens streng genommen nicht, den einen Gegensatz als die Ursache des andern bezeichnen: ein Gegensatz sollte nach seiner Ansicht nicht den andern aus sich hervorbringen, beide sind vielmehr nur Bestimmungen eines und desselben im Grunde sich gleich bleibenden Wesens das nur in Gegensätzen auseinander tritt und auf diese Weise das Werden ermöglicht. Insofern daher der Name einer Ursache nur demjenigen zukommt, das etwas Anderes, von sich Verschiedenes hervorzubringen vermag, konnte Heraklit eine solche überhaupt nicht anerkennen. Diess ist der eine Punkt auf den ich hinweisen wollte, der Heraklit durch die Consequenz seiner Weltanschauung, wenn er dieselbe wirklich zog, zu einem Gegner aller Aitiologie machen musste. Der andere ist, dass er in einem einzelnen besonders wichtigen Falle sich thatsächlich als solchen bekannt hat. Denn auf die Frage nach der letzten und höchsten Ursache, die die Welt geschaffen hat, gab er laut Clem. Alex. Strom. V 14 p. 711 f. Pott. folgende Antwort: *κόσμον τὸν αὐτὸν ἁπάντων οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων*

ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.[1]) Die Möglichkeit wird man daher zugeben müssen, dass Ainesidem

[1]) Es ist unbegreiflich wie man den Sinn der Worte *οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν* hat verfehlen können. Die Schuld daran trägt Schuster Heraklit S. 128 Anm., der die Frage stellte, wer so geistreich gewesen sei die Welt von einem der Menschen gemacht sein zu lassen. Zwei Antworten sind hierauf eingegangen, die eine von Peipers Untersuchungen über das System Platons I 671, dahin lautend dass es die griechische Volksmythologie gewesen sei da sie die Götter menschenähnlich gebildet habe. Die andere von Teichmüller Neue Stud. I 86, der durch diese Worte Heraklits an die orientalische Fürstenverehrung erinnert wird. Das Richtige, gewiss nicht zuerst, hatte ich schon aus Anlass einer Recension des Peipersschen Buches in der Jenaer Literaturzeitung 1875 No. 26 S. 470b bemerkt. Seitdem hat Zeller in der vierten Auflage seines Werkes a. a. O. sich in demselben Sinn entschieden, dass nämlich durch die Verbindung von Göttern und Menschen die Gesammtheit aller Wesen bezeichnet werden soll. Ich komme nur deshalb noch einmal auf diesen Punkt zurück weil Zeller es unterlassen hat weitere Belege für diesen Sprachgebrauch zu geben und ich einer Wiederholung des Missverständnisses vorbeugen möchte. Ich verweise deshalb auf Homer Il. 2, 1. 13, 631 f. 19, 95 f. Xenophanes fragm. I Mullach. Aristophanes Frieden 1186. Frösche 486. Plut. 421. Platon Phaidr. p. 241 C. Sympos. 214 D (denn *ἄλλον* zieht man am liebsten auch zu *θεὸν* oder richtiger auf das durch *θεὸν* und *ἄνθρωπον* bezeichnete Ganze). Es gehört dieser Sprachgebrauch einem grösseren Kreise an, dessen Wesen schon Lobeck Phryn. S. 754 Anm. richtig mit folgenden Worten bezeichnet hatte: his formulis *εἴτε παρὼν εἴτε ἀπών, ζῶν καὶ θανών, ζῶντες καὶ νεκροί,* crebra consuetudine tantum de sua potestate detritum est, ut postremo etiam tunc usurpentur, ubi mortui aut absentes nulli intelligi possunt. Vgl. auch Vahlen Berliner Progr. 1879 S. 4. — Die besprochenen Worte Heraklits lassen sich vielleicht auch zur Emendation einer Stelle des Sextos verwenden oder können uns doch wenigstens erinnern wie zu emendiren sei. Wir lesen zu Anfang der auf Ainesidem zurückgehenden Erörterung über das Entstehen und die Ursache (219) Folgendes: *τὸ σῶμα τοῦ σώματος οὐκ ἂν εἴη αἴτιον, ἐπείπερ ἢ ἀγένητόν*

auch da, wo er gegen die Annahme einer Ursache und eines Entstehens eiferte, sich mit Heraklit im Einverständniss wusste. Zunächst ist uns indessen nur der Anschluss an platonische Erörterungen wahrscheinlich geworden. Die Spur, die hierauf führte, mag immerhin noch nicht vollkommen deutlich sein, so darf sie doch schon deshalb nicht ausser Acht gelassen werden weil sie in ihrem Ergebniss mit der Ueberlieferung zusammentrifft, die wir uns aus Photios cod. 212 über Ainesidems Verhältniss zur Akademie entnehmen können. Denn wenn dort davon die Rede ist, dass Ainesidem seine Schrift einem Schulgenossen aus der Akademie, dem Lucius Tubero, gewidmet (*προσφωνῶν αὐτοὺς [τοὺς Πυῤῥωνείους λόγους] τῶν ἐξ Ἀκαδημίας τινὶ συναιρεσιώτῃ Λευκίῳ Τοβέρωνι*), so nöthigt uns diess ihn ebenfalls den Akademikern zuzurechnen. Daran, dass er Schulgenosse nur in dem Sinne heisse als er auch Skeptiker war, kann nicht gedacht werden, da im Folgenden gerade der Unterschied der beiden skeptischen Richtungen betont wird. Dieses Folgende schliesst aber auch den Gedanken aus oder macht ihn doch sehr unwahrscheinlich dass Ainesidem damals noch als Akademiker habe gelten wollen. Das weitaus Wahrscheinlichste bleibt hiernach, dass Ainesidem seine Schrift dem Tubero als einem früheren Genossen in der Akademie gewidmet und dadurch versucht habe den Tubero sich nach, aus der Akademie heraus und in den Pyrrhonismus herüber zu ziehen.[1]) Von dieser Lehrzeit in der Aka-

---

ἔστι τὸ τοιοῦτον σῶμα καθάπερ ἡ κατ' Ἐπίκουρον ἄτομος, ἢ γενητὸν ὡς ἔθος. Was Fabricius für das letzte Wort vorschlug, *ἔρνος*, wird Niemand befriedigen. Dagegen entspricht *ἄνθρωπος* allen Anforderungen des Gedankens, und auch graphisch betrachtet erscheint eine Verstümmelung desselben zu dem was die Ueberlieferung bietet nicht als unmöglich.

[1]) Als ein Zeugniss dafür, dass Ainesidem selber früher der

demie lässt sich nun ableiten was uns bei Ainesidem theils an die akademische Dialektik überhaupt theils insbesondere an Platon erinnerte. —

Blicken wir noch einmal auf die geführten Untersuchungen zurück und suchen zusammenzufassen was sich daraus für die Entwickelung des Pyrrhonismus ergibt. Während Timon wenigstens noch eine Wahrheit anerkannte, die von Pyrrhon verkündete Lehre, und diese zum Maassstab nahm, nach dem er die Geltung der unser Handeln bestimmenden Vorstellungen (*ἰνδαλμοί*) beurtheilte, haben die Späteren diesen Rest des Dogmatismus weggeräumt. Alle Vorstellungen sind nach ihnen nur subjectiver Natur, wir haben kein Recht ihren Inhalt irgendwie auch in der Aussenwelt vorauszusetzen, und es besteht deshalb auch keinerlei objective Verbindlichkeit, durch die Andere genöthigt werden könnten sich denselben Vorstellungen wie wir zu unterwerfen. Derselben Ansicht war auch Ainesidem. Trotzdem wollte er nicht unsere Vorstellungen vollständig frei geben, sondern hielt es, jedenfalls um der Glückseligkeit willen, für zuträglich solche Vorstellungen zu haben die mit denen der anderen Menschen übereinstimmen und als allgemein geltende ein Surrogat der Wahrheit sein können. Derartige Vorstellungen erkannte er sogar innerhalb der Naturphilosophie an und zog dadurch auch der reinen Theorie, nicht bloss der auf die Praxis bezüglichen, gewisse Schranken. Diese Schranken mussten um so mehr als dogmatische, die natürliche und rechtmässige Freiheit der Skepsis hemmende erscheinen, als der Pyrrhonismus dadurch der heraklitischen d. i. einer sonst als dogmatisch anerkannten Weltanschauung ähnlich werden, ja mit ihr zusammenfallen sollte. Wenn daher die auf Ainesidem

---

Akademie angehört habe, lässt die Worte des Photios auch Zeller III 2 S. 16, 2 gelten.

folgenden Pyrrhoneer dieselben wieder beseitigten, so ist diess vollkommen begreiflich. Um so treuer haben sie einen anderen von ihm gegebenen Hinweis befolgt und sind den Weg zur Akademie, auf dem er nur die ersten Schritte gethan hatte, weiter, ja bis zu Ende gegangen. Diess bedeutete eine Vertiefung der Skepsis: denn während dieselbe bis dahin eigentlich nur die schon vorhandenen Vorstellungen, die den Anspruch erhoben als wahr zu gelten, angreifen und darum das Weiterforschen nicht verbieten wollte, vielmehr dazu aufmunterte, so sollte nun auch der Folgezeit vorgebeugt und jede Vorstellung die man etwa in Zukunft für ein Wissen oder eine Erkenntniss ausgeben würde, schon in ihrer Wurzel untergraben werden. So stellt sich die Entwickelung des Pyrrhonismus als eine stetige Zunahme der Skepsis dar: immer weiter frisst der Zweifel um sich und dringt in die Breite ebenso wie in die Tiefe vor. Dass der Pyrrhonismus diese Richtung eingeschlagen, dass die Skepsis in ihm, statt sich zu mässigen oder gar in den Dogmatismus zurückzukehren, sich im Gegentheil immermehr gesteigert hat, ist kein Zufall sondern war ihm als Entwickelungsgesetz schon durch seinen Ursprung vorgezeichnet. Dass derselbe in der Auflösung der alten Naturphilosophie gesucht werden muss, hat sich uns schon früher ergeben. Von Anfang an trug daher diese Skepsis den Trieb zur Verneinung in sich und wurde in dieser Neigung um so weniger gehemmt als auch das Ideal der Sittlichkeit, das sie sich in der Affectlosigkeit (ἀταραξία) gesteckt hatte, nur negativer Art war: mit einem Wort, die Geschichte des Pyrrhonismus zeigt uns den Krankheitsprocess, an dem die alte Naturphilosophie zu Grunde ging, zu dem der Keim schon von den letzten Ausläufern derselben gelegt war der dann von Pyrrhon und seinen Anhängern gepflegt und zur Reife gebracht wurde.

2. Entwickelung der akademischen Skepsis.

Ganz anders als im Pyrrhonismus ist die Skepsis innerhalb der Akademie verlaufen. Während sie dort mit der Zeit immer kräftiger wurde, wird sie hier im Gegentheil immer schwächer, schrumpft zusammen statt sich auszudehnen und kehrt am Ende in den Dogmatismus zurück. Der Höhepunkt der Entwickelung ist für die pyrrhonische Skepsis das Ende, für die akademische der Anfang; jene bewegt sich in aufsteigender Linie, diese in absteigender. Nach dem, was ich eben über den Pyrrhonismus bemerkt habe, ist von vorn herein wahrscheinlich dass auch der Gang der akademischen Skepsis durch ein ihr von Ursprung eingepflanztes Gesetz bestimmt worden sei. Dieser Ursprung war, wie wir bereits gesehen haben (S. 22 ff.), die sokratische Dialektik. So ähnlich sich nun beide, die Dialektik des Sokrates und die Skepsis, sind, wenn man lediglich die ihnen gemeinsame Bestreitung des hohlen Dogmatismus der alten Naturphilosophie ins Auge fasst, so unterscheiden sie sich doch wesentlich, sobald man auf die Zwecke sieht die sie mit ihrer Kritik verfolgten. Gingen die Skeptiker auf die Zerstörung jedes Wissens aus, war die Frucht ihres Thuns das Verzweifeln an aller Erkenntniss, so suchte Sokrates inmitten der Ruinen den Grund für ein neues Gebäude der Wissenschaft das aufzuführen seine Schüler unternahmen. Der Dogmatismus, in den dieselben verfielen, ist daher in Sokrates' eigenem Auftreten begründet und insofern wenigstens kein Abfall von der Weise des Meisters: es kommt in ihm, da jeder Dogmatismus doch einem Bedürfniss nach festem Wissen entspringt, dasselbe Streben zum Ausdruck das die kritische Forschung des Sokrates von der Alles verneinenden Skepsis der Sophisten unterscheidet. So erklärt sich nicht nur dass

die originale Sokratik in den Dogmatismus ausmündete, sondern auch dass ihre künstliche Neubelebung durch Arkesilaos dasselbe Schicksal hatte. Diess im Einzelnen zu verfolgen ist jetzt unsere Aufgabe.

Es ist auffallend und scheint mit der eben aufgestellten Behauptung, dass die akademische Skepsis sokratischen Ursprungs sei, in Widerspruch zu stehen, dass gerade der Begründer derselben, Arkesilaos, den Pyrrhoneern näher stand als irgend Einer seiner Nachfolger. Das Letztere scheinen wir als eine Thatsache hinnehmen zu müssen, da Sextos Empeirikos, der doch sonst den Pyrrhonismus von scheinbar ähnlichen Richtungen der Philosophie möglichst scharf zu trennen sucht, die Uebereinstimmung zwischen der pyrrhonischen und der Ansicht des Arkesilaos ausdrücklich hervorhebt.[1]) Wir haben aber nicht nöthig uns einem Autoritätsglauben zu ergeben: denn Sextos theilt auch die Gründe mit die ihn bei seinem Urtheil geleitet haben. Der eine ist dass Arkesilaos ebenso wie die Pyrrhoneer darauf verzichtet hatte aus der Natur unserer Vorstellungen irgend welchen Schluss auf die Beschaffenheit der Dinge ausser uns zu ziehen.[2]) Eng zusammen hängt hiermit der zweite, dass er nicht dieser oder jener Vorstellung in Bezug auf Glaubwürdigkeit den Vorzug vor einer andern gab:[3]) denn

---

[1]) Pyrrh. I 232: *ὁ μέντοι Ἀρκεσίλαος — — πάνυ μοι δοκεῖ τοῖς Πυῤῥωνείοις κοινωνεῖν λόγοις, ὡς μίαν εἶναι σχεδὸν τὴν κατ' αὐτὸν ἀγωγὴν καὶ τὴν ἡμετέραν.*

[2]) *Οὔτε γὰρ περὶ ὑπάρξεως ἢ ἀνυπαρξίας τινὸς ἀποφαινόμενος εὑρίσκεται.*

[3]) *Οὔτε κατὰ πίστιν ἢ ἀπιστίαν προκρίνει τι ἕτερον ἑτέρου.* Nichts weiter besagt auch was wir bei Numenios (Euseb. praep. ev. XIV 6, 4) lesen dass Arkesilaos das *πιθανὸν* aufgehoben habe. Um so weniger hätte man, wie diess Zeller III 1 S. 496, 3 gethan hat, die Zuverlässigkeit dieser Nachricht anzweifeln sollen. Es ist diess offenbar auch nur deshalb geschehen weil man nicht im Stande war sie

schliesslich kann dieser Vorzug doch nur darauf beruhen dass die betreffende Vorstellung eine bessere Bürgschaft

mit der andern ebenfalls zuverlässigen zu vereinigen, nach der Arkesilaos dem Handeln des Menschen als Grund und Anhalt das Wahrscheinliche gegeben hatte (Sextos dogm. I 158). Denn dass dieses, das *εὔλογον*, mit dem *πιθανὸν* identisch sei, nahm man ohne Weiteres an, ähnlich wie Augustin nach dessen Ansicht die Akademiker ein und dasselbe bald probabile bald verisimile nannten (c. Acad. II 5, 12. 7, 16). Nun findet aber zwischen beiden ein Unterschied statt. Darauf weist schon die Thatsache — denn eine solche ist es so viel ich weiss — dass die Rhetoren dem Redner als Ziel das *πιθανὸν*, aber nicht das *εὔλογον* steckten. Noch deutlicher sprechen die verschiedenen Definitionen, die von beiden Worten die Stoiker gaben, die das *πιθανὸν* als *ἀξίωμα τὸ ἄγον εἰς συγκατάθεσιν*, das *εὔλογον* aber als *ἀξίωμα τὸ πλείονας ἀφορμὰς ἔχον εἰς τὸ ἀληθὲς εἶναι* definirten (Diog. VII 75 u. 76). Das *πιθανὸν* ist hiernach etwas, das uns zur Zustimmung nöthigt, auf uns den Eindruck des Wahren macht, das *εὔλογον* nur etwas, für dessen Wahrheit überwiegende Gründe sprechen. Wenn ich mich daher des letzteren Wortes bediene, so setzt diess streng genommen bei mir ein Bewusstsein davon voraus dass das dadurch Bezeichnete nicht die mit voller Sicherheit erkannte Wahrheit ist; umgekehrt findet ein *πιθανὸν* nur dann statt, wenn wenigstens zeitweilig das dadurch Bezeichnete für die Wahrheit selber gehalten wird. Man kann sich daher wohl denken, dass ein Skeptiker wie Arkesilaos das *εὔλογον* gelten liess weil dieses die Anerkennung einer Wahrheit nicht in sich schloss, das *πιθανὸν* aber entschieden verwarf, da dessen Wesen auf der *συγκατάθεσις* beruht und deren Zulässigkeit von ihm aufs Heftigste bestritten wurde (Sext. dogm. I 151 ff.). Wir freilich fassen beide Begriffe unter demselben Namen des Wahrscheinlichen zusammen und ähnlich wird in der Sammlung der aristotelischen Schriften *εἰκὸς* als Synonymon sowohl von *πιθανὸν* wie von *εὔλογον* gebraucht (Bonitz Ind. u. *πιθανὸν* und *εὔλογον*): woraus nur eine Verwandtschaft, aber nicht die Identität beider Begriffe gefolgert werden kann. Dasselbe ergibt sich, wenn wir auf den Begriff sehen den die skeptischen Akademiker selber, den insbesondere Karneades mit dem Worte *πιθανὸν* verband. Unter *πιθανὴ φαντασία* verstand Karneades eine Vorstellung, die vermöge ihrer Klarheit und Bestimmtheit den Eindruck einer wahren

bietet das objective Wesen der Dinge wiederzuspiegeln. Mit diesem Pyrrhonismus steht es nicht in Widerspruch, dass

---

auf uns macht. Es ergibt sich diess aus Sext. dogm. I 166 ff., insbesondere aus 171 f.: *τῆς δὲ φαινομένης ἀληθοῦς* (sc. *φαντασίας*) *ἡ μὲν τίς ἐστιν ἀμυδρά, ὡς ἡ ἐπὶ τῶν παρὰ μικρότητα τοῦ θεωρουμένου ἢ παρὰ ἱκανὸν διάστημα ἢ καὶ παρὰ ἀσθένειαν τῆς ὄψεως συγκεχυμένως καὶ οὐκ ἐκτύπως τι λαμβανόντων, ἡ δέ τις ἦν σὺν τῷ φαίνεσθαι ἀληθὴς ἔτι καὶ σφοδρὸν ἔχουσα τὸ φαίνεσθαι αὐτὴν ἀληθῆ. ὧν πάλιν ἡ μὲν ἀμυδρὰ καὶ ἔκλυτος φαντασία οὐκ ἂν εἴη κριτήριον· τῷ γὰρ μήτε αὐτὴν μήτε τὸ ποιῆσαν αὐτὴν τρανῶς ἐνδείκνυσθαι οὐ πέφυκεν ἡμᾶς πείθειν οὐδ' εἰς συγκατάθεσιν ἐπισπᾶσθαι. ἡ δὲ φαινομένη ἀληθὴς καὶ ἱκανῶς ἐμφαινομένη κριτήριόν ἐστι τῆς ἀληθείας κατὰ τοὺς περὶ τὸν Καρνεάδην.* Die „glaubwürdige Vorstellung“ ist sonach eine die Evidenz besitzt, uns durch sich selber zum Glauben nöthigt und zu diesem Zwecke nicht erst des Hinzukommens einer vernünftigen Ueberlegung bedarf. Diese letztere Annahme ist auch dadurch ausgeschlossen, dass Sextos zunächst nur von den Vorstellungen sprechen will insofern sie isolirt wirken, jede vernünftige Ueberlegung aber andere Vorstellungen mit einer gegebenen in Verbindung bringt. Beruht aber das *πιθανὸν* nicht auf vernünftiger Ueberlegung, dann kann es auch nicht mit dem *εὔλογον* identisch sein, das ja gerade daher seinen Namen trägt. Eher könnte man das *εὔλογον* wiederfinden in derjenigen Vorstellungsweise, die nach Karneades ebenfalls zu den Kriterien gehört durch die wir uns im Leben leiten lassen und die Sextos a. a. O. 176 *πιθανὴ καὶ ἀπερίσπαστος φαντασία* nennt. Denn hier ist die Hauptvorstellung in Verbindung mit anderen gebracht und wird eben dadurch um einen Grad glaubwürdiger weil unter diesen anderen mit ihr zusammenhängenden keine ist die sich als falsch erweist. Diese Verbindung verschiedener Vorstellungen mit einander scheint ein Geschäft der Vernunft zu sein. Sie ist es aber nur dann wenn sie auf eine Vergleichung und Beurtheilung der Vorstellungen hinausläuft. Davon ist aber hier nicht die Rede. Vielmehr entsteht nach Karneades die Verbindung dadurch dass mit jeder Hauptvorstellung wie der eines Menschen gewisse Nebenvorstellungen wie die der Farbe Grösse Gestalt (177) zusammenhängen. Sowohl das Zusammentreffen aller dieser Vorstellungen wie der so entstehende Gesammteindruck ist von der Thätigkeit der Vernunft vollkommen unabhängig. Nicht sie ist es

Arkesilaos doch das Wahrscheinliche als Princip unserer Handlungen anerkannte. Denn dieses Wahrscheinliche nennt

---

welche entscheidet dass eine Vorstellung in ihrem Zusammenhang mit anderen betrachtet glaubwürdiger ist als wenn wir sie isoliren: dieser Vorzug beruht lediglich darauf dass wenn zu der glaubwürdigen Hauptvorstellung andere ebenfalls glaubwürdige Nebenvorstellungen treten die Glaubwürdigkeit über ein grösseres Feld ausgedehnt und dadurch gesteigert wird; die Evidenz die einem solchen Vorstellungscomplex anhängt hat einen höheren Grad als die jeder einzelnen Vorstellung zukommt. Auch diese zweite Art der glaubwürdigen Vorstellung darf also nicht mit dem *εὔλογον* verwechselt werden: denn während dieses sich auf Gründe stützt, besitzt jene unmittelbare Evidenz. Um so eher könnte man was bei Karneades als dritte Stufe der Glaubwürdigkeit erscheint dem *εὔλογον* gleich setzen, da um diese zu erreichen eine Prüfung der einzelnen übereinstimmenden Vorstellungen nach den verschiedenen sie bildenden Factoren erfordert wird und eine solche nur von der Vernunft veranstaltet werden kann. Vgl. Sextos a. a. O. 182: *ἐπὶ δὲ τῆς κατὰ τὴν περιωδευμένην συνδρομὴν ἑκάστην τῶν ἐν τῇ συνδρομῇ ἐπιστατικῶς δοκιμάζομεν.* Ebenda 185 wird als nothwendig für das Entstehen einer solchen Vorstellung vorausgesetzt *ἀκριβὴς τοῦ πράγματος ἀναθεώρησις* und 188 hierfür der Ausdruck *λογίζεσθαι* gebraucht. Dazu kommt dass nach Karneades wir allen auf unsere Glückseligkeit bezüglichen Handlungen, sobald es nur die Umstände erlauben, eine Vorstellung der Art d. h. eine nicht bloss unwidersprochene (*ἀπερίσπαστος*) sondern auch geprüfte (*περιωδευμένη*) zu Grunde legen sollen (Sextos 184), nach Arkesilaos aber auch das *εὔλογον* uns beim Streben nach der Glückseligkeit einen Anhalt gewähren soll. So übereinstimmend hiernach beide Arten von Vorstellungen sind, so sehr es den Anschein hat als ob Karneades und Arkesilaos das menschliche Handeln insofern es die Glückseligkeit zum Ziele hat demselben Princip unterworfen hätten, so dürfen wir uns doch durch den Schein nicht täuschen lassen. Bedenklich muss uns schon der Umstand machen, dass Sextos da wo er uns die Ansicht des Karneades erläutert sich nirgends des Wortes *εὔλογον* bedient: denn zu einem solchen Meiden des von Arkesilaos gebrauchten Ausdrucks lag, wenn wirklich beider Ansicht übereinstimmte, nicht der mindeste Grund vor. Eine nähere Betrachtung zeigt wie berechtigt

er *εὔλογον* und das ist von dem Glaubwürdigen oder *πιθανὸν* wesentlich verschieden. Man merkt diess, sobald man in Arkesilaos' Definition des *κατόρθωμα* (Sextos dogm. I 158) das eine mit dem anderen vertauscht. Dann würde dieselbe so lauten: *τὸ κατόρθωμά ἐστιν ὅπερ πραχθὲν πιθανὴν ἔχει τὴν ἀπολογίαν.* D. h. statt ein Grundsatz der Moral zu sein würde sie der Unsittlichkeit, wenn dieser nur die rhetorische Kunst der Ueberredung zur Verfügung steht, Thür und Thor öffnen. Denn *πιθανὸν* ist Alles was

---

Karneades war sich des Ausdrucks *εὔλογον* nicht zu bedienen. Dieser nämlich bezeichnet etwas was seine Glaubwürdigkeit vor der Vernunft bewährt hat und kann wenigstens etwas bezeichnen dessen Glaubwürdigkeit ausschliesslich auf dem Urtheil der Vernunft beruht. Das Glaubwürdige des Karneades aber und zwar das der dritten und höchsten Stufe gründet sich nur zu einem Theil auf die Entscheidung der Vernunft zum andern Theil ist es von der unmittelbaren Evidenz der Sinneseindrücke abhängig. Es scheint daher dass Karneades andere Vorstellungen als solche die aus Sinneseindrücken stammen gar nicht als glaubwürdig anerkannte. Vgl. ausser den von Sextos 186 ff. gegebenen Beispielen auch was derselbe 183 als Gegenstand der Prüfung für die Vernunft bezeichnet; es sind diess in der Hauptsache nur bei der sinnlichen Wahrnehmung mitwirkende Factoren. Hätte nun Karneades auf solche Vorstellungen den Ausdruck *εὔλογον* anwenden wollen, einen Ausdruck der lediglich das Vernunftgemässe bedeutet und daher auch solche Vorstellungen umfasst die nicht in den Sinnen gegeben sind sondern ihre Probabilität nur der vernünftigen Erwägung verdanken, so hätte diess leicht zu Missverständnissen Anlass geben können. Dagegen kann Arkesilaos den Ausdruck mit gutem Bedacht gewählt haben. Nach ihm ist auf das *εὔλογον* das *κατόρθωμα* gegründet (Sextos 158). Dieses Wort kann aber hier nicht in der allgemeinen Bedeutung genommen werden, in der es jede gelungene Handlung bezeichnet: denn in diesem Falle konnte Arkesilaos weder die Glückseligkeit vom *κατόρθωμα* abhängig machen da für diese viele gelungene Handlungen vollständig werthlos sind noch konnte er dieses selber auf die Vernunft (*φρόνησις*) zurückführen da manche solcher Handlungen ohne Zuthun der Vernunft, nur durch Zufall gelingen. Es muss daher in

den Eindruck der Glaubwürdigkeit macht, es mag sich im Uebrigen dieser Eindruck gründen worauf er will. *Εὔλογον* dagegen ist nur was mit unserer Vernunft irgendwie übereinstimmt. Und es ist wichtig dass Arkesilaos von diesem Wort nur auf unsere Handlungen Anwendung macht. Er sagt nicht, es ist *εὔλογον* dass dieses oder jenes Ding so oder so beschaffen sei; er sagt nur, gewisse Handlungen fallen in den Bereich des *εὐλόγου*, und erklärt sie damit für solche die vernunftgemäss sind und von denen wir mit

der engeren Bedeutung genommen werden, die ihm die Stoiker gegeben haben, so dass es die moralisch gelungene Handlung bezeichnet. Eine solche Handlung ist aber eine zu der wir durch Vernunftgebote und durch die auf allgemeine Erwägungen gegründete Hoffnung eines wahrscheinlichen Erfolgs bestimmt werden (vgl. Theil II 1 S. 341, 1), nicht aber durch die einem einzelnen Sinneseindrucke beiwohnende Glaubwürdigkeit. Das *εὔλογον*, das einer Handlung dieser Art zu Grunde gelegt wird, kann also nur dasjenige sein das lediglich aus der Vernunft entsprungen ist. — So hat sich gezeigt dass das *εὔλογον* des Arkesilaos von dem *πιθανὸν*, sowohl dem einfachen als dem zusammengesetzten, des Karneades wesentlich verschieden ist. Die beiden Nachrichten, dass Arkesilaos das *εὔλογον* zum Princip des Handelns gemacht und dass er das *πιθανὸν* geleugnet habe, widersprechen daher einander nicht, wie man geglaubt hat, und die eine braucht nicht um der andern willen aufgegeben zu werden. Dass zwischen *εὔλογον* und *πιθανὸν* oder *πιστὸν* — denn diese beiden Worte fallen im wesentlichen zusammen, wie z. B. durch die Ausdrücke *πίστιν ἐμποιεῖν* und *πιστοτέρα* bei Sextos dogm. I 179 und 181 und das wiederholte *πιστεύειν* 177, 178, 180, ausserdem 189 durch *ὥστε διὰ ταῦτα πιστὴν εἶναι τὴν φαντασίαν* und durch die Worte die wir Pyrrh. I 222 lesen, *ὡς πιθανωτέροις προστίθεται ἐπεὶ προκρίνει τι κατὰ πίστιν ἢ ἀπιστίαν,* bewiesen wird — ein wesentlicher Unterschied besteht, der es ermöglicht das Vorhandensein des einen anzuerkennen, das des andern zu leugnen, zeigt durch die That Sextos, wenn er Pyrrh. I 61 zwar ein *πιστὸν* nicht zugeben will, als *εὔλογον* aber ebenda 51 den Satz *διάφορα ἑκάστοις τῶν ζῴων φαίνεσθαι τὰ ὀσφρητὰ* bezeichnet d. h. einen von ihm als richtig anerkannten Satz, was natürlich die Anerkennung überhaupt eines *εὔλογον* voraussetzt.

Wahrscheinlichkeit einen Zuwachs unserer Glückseligkeit erwarten können. Das εὔλογον des Arkesilaos sagt also über die Natur der wirklichen Dinge ausser uns nicht das Geringste aus. Es würde diess nur dann thun wenn es ausdrückte, bis zu welchem Grade wir gewiss sein können dass in einem gegebenen Zeitpunkte eine Handlung auch wirklich vollzogen wird; statt dessen dient es nur dazu entweder eine Handlung die vergangen ist zu rechtfertigen oder eine zukünftige zu empfehlen. Ein εὔλογον dieser Art leugneten aber auch die Pyrrhoneer, insbesondere Timon, nicht, und dieser kommt doch als Zeitgenosse des Arkesilaos vorzüglich in Betracht: denn nach deren Meinung sollen wir uns in unserem Handeln nicht durch beliebige Vorstellungen leiten lassen sondern nur durch die welche mit der pyrrhonischen Grundansicht oder Wahrheit in Uebereinstimmung stehen und die wir eben deshalb auch wahrscheinliche oder vernunftgemässe nennen könnten (vgl. S. 64), wie denn ausdrücklich der λόγος bei Sextos Pyrrh. I 17 als dasjenige bezeichnet wird das über unser Handeln entscheiden soll (vgl. S. 62 f.).

Aber gerade in diesem letzten Punkte tritt neben der Uebereinstimmung gleichzeitig auch der Unterschied zwischen den Pyrrhoneern und Arkesilaos hervor. Gemeinsam ist ihnen nur, dass beide die Vernunft als dasjenige anerkannten wodurch allein unser Handeln eine bestimmte Richtung bekommen könne; verschieden aber ist die Art und Weise wie sie sich diesen Einfluss der Vernunft dachten. Arkesilaos, wie aus seiner Definition des κατόρθωμα folgt, war der Ansicht, dass jede einzelne Handlung vor den Richterstuhl der Vernunft gehöre und von ihr geprüft werden müsse. Die Pyrrhoneer dagegen wollten nur dass man sich im Handeln den herrschenden Gesetzen und Sitten unterwerfen solle. Diese Unterwerfung sollte eine blinde sein; die Ver-

nunft hatte hier unmittelbar nicht mitzusprechen, da durch eine Prüfung der betreffenden Gesetze und Sitten in jedem einzelnen Falle die Gemüthsruhe (ἀταραξία) gestört worden wäre. Trotzdem fanden auch diese Handlungen nicht ohne Mitwirken der Vernunft statt; denn der Satz auf den sie schliesslich zurückgingen, dass wir uns den Gesetzen und Sitten zu unterwerfen haben, war selber nur die Frucht einer vernünftigen Erwägung (vgl. S. 55 f.). Der Unterschied zwischen Arkesilaos und den Pyrrhoneern besteht also darin dass bei diesen der Einfluss der Vernunft auf die einzelne Handlung von weiter her stattfindet, nicht unmittelbar wie bei Arkesilaos, dass eben deshalb in Arkesilaos' Augen die Vernunft, deren Urtheil nach seiner Ansicht für jeden einzelnen Fall in Frage kam, für Leben und Handeln einen viel grösseren Werth haben musste als in denen der Pyrrhoneer, die sie nur einmal befragten und dann abdankten. Diese höhere Bedeutung, die Arkesilaos der Vernunft einräumte, spiegelt sich auch in der Ueberlieferung, die nur wo von Arkesilaos' Ansichten die Rede ist die Vernunft als Princip des Handelns mit vollem Nachdruck hervorhebt, in der Darstellung des Pyrrhonismus dagegen sie hinter anderem zurücktreten lässt so dass die Bedeutung die ihr auch hier zukommt von Späteren unbeachtet bleiben konnte. — Mit diesem Unterschied steht ein anderer in enger Verbindung, dass nämlich Arkesilaos nicht wie die Pyrrhoneer in der Gemüthsruhe (ἀταραξία) das höchste Lebensziel erblickte. Denn den herrschenden Gesetzen und Sitten uns zu fügen hatten die Pyrrhoneer hauptsächlich deshalb gefordert, weil sonst jene Gemüthsruhe auf die Dauer nicht bestehen könnte: es ist daher bemerkenswerth, dass Arkesilaos, der jene Forderung nicht stellte sondern statt dessen in jedem einzelnen Fall die Vernunft entscheiden liess, auch das Ideal der Gemüthsruhe preisgegeben zu haben scheint. Eine aus-

drückliche Ueberlieferung darüber besitzen wir freilich nicht. Es genügt aber, dass da, wo von den Zielen und praktischen Consequenzen seiner Skepsis die Rede ist, die Gemüthsruhe nie erwähnt wird. Besonders auffallend ist Sextos Pyrrh. I 232: *καὶ τέλος μὲν εἶναι* (sc. *λέγει ὁ Ἀρκεσίλαος*) *τὴν ἐποχήν, ᾗ συνεισέρχεσθαι τὴν ἀταραξίαν ἡμεῖς ἐφάσκομεν, λέγει δὲ καὶ ἀγαθὰ μὲν εἶναι τὰς κατὰ μέρος ἐποχάς, κακὰ δὲ τὰς κατὰ μέρος συγκαταθέσεις.* Hier wird deutlich die Ansicht des Arkesilaos, der sich begnügte das Ideal in der Epoche zu sehen, von der eigenen des Sextos und der Pyrrhoneer unterschieden, die dazu als Frucht noch die Ataraxia fügten. In derselben Weise, unter Beschränkung auf die Epoche und Ausschluss der Ataraxia, wird das höchste Gut des Arkesilaos auch von Cicero de fin. III 31 und Clem. Al. Strom. II 179 Sylb. bestimmt. Man kann diesen Unterschied für unwesentlich halten, und an sich betrachtet ist er es wohl auch: hier aber wo es gilt Arkesilaos als Sokratiker zu begreifen kommt ihm eine höhere Bedeutung zu. Denn im Sinne des Sokrates, der handelnd in das Leben einzugreifen suchte, der überall die eigene Vernunft zur Richtschnur nahm, konnte die Aufstellung eines Lebensideals nicht sein, dessen anerkannte Consequenz blinde Unterwerfung unter die geltenden Gesetze und Gewohnheiten war und das fast ebenso nothwendig zum Quietismus, zum Verzicht auf jedes energische Handeln und in die Stille des beschaulichen Lebens führen musste. Indem also Arkesilaos die Ataraxia fallen liess, bekannte er sich zum Sokratismus. Dasselbe tritt uns ferner in der stärkeren Betonung der Vernunft und ihrer Bedeutung für das Leben entgegen, in der wir einen Unterschied des Arkesilaos von den Pyrrhoneern fanden. Ja selbst die Epoche können wir jetzt als sokratisch in Anspruch nehmen: zwar der Name mag den Pyrrhoneern gehören, was aber dadurch ausgedrückt

war mochte Arkesilaos für das sokratische Bekenntniss des Nichtwissens halten.[1]) Auch der scheinbare Widerspruch, in den sich unsere Nachrichten über Arkesilaos verwickeln, findet in denen über Sokrates seine Erklärung oder doch eine Parallele. Es ist nämlich auffallend, dass von Sextos Pyrrh. I 232 und ebenso von Cicero und Clemens a. a. O. als höchstes Ziel im Sinne des Arkesilaos die Epoche genannt wird, bei Sextos dogm. I 158 aber an deren Stelle die Glückseligkeit und zwar die auf das vernunftgemässe Handeln gegründete erscheint. Aehnlich rühmt sich Sokrates seines Nichtwissens und will doch alles sittliche Handeln auf die begriffliche Erkenntniss gründen. Der scheinbare Widerspruch der beiden hierin ausgesprochenen Vorschriften löst sich aber bei ihm in einer höheren, die von jedem Menschen ein vernunftgemässes Verhalten fordert. Die Vernunft ist es, die auf rein theoretischem Gebiete uns nöthigt auf ein bestimmtes Urtheil zu verzichten, auf praktischem aber uns gewissen Geboten unterwirft. Ebenso lässt sich auch die Verschiedenheit der Nachrichten über Arkesilaos ausgleichen. Die Vernunft ist es, die uns überall leiten soll: innerhalb der Forschung, auf theoretischem Gebiet führt uns dieselbe zur Enthaltung von jedem Urtheil, zur Epoche, die darum hier als höchstes Ziel erscheint, innerhalb des Lebens und der Praxis vermittelst eines ihr entsprechenden Handelns zur

---

[1]) Cicero de orat. III 18 (Arcesilas ex variis Platonis libris sermonibusque Socraticis hoc maxime arripuit, nihil esse certi; — quem ferunt — primum instituisse, quamquam id fuit Socraticum maxime, non quid ipse sentiret, ostendere, sed contra id, quod quisque se sentire dixisset, disputare) und Lactantius instit. III 4, 6 (auctore Socrate hanc suscepit sententiam, ut affirmaret nihil sciri posse) lassen ausdrücklich Arkesilaos sich in dieser Hinsicht an Sokrates anschliessen. Beide Stellen sind angeführt von Geffers de Arcesila S. 22, 9.

Glückseligkeit.[1]) Vielleicht dürfen wir hiernach sagen: Arkesilaos empfing die Anregung zur Skepsis von den Pyrrhoneern seiner Zeit, durch sie wurde er auf den Gedanken einer Erneuerung der Skepsis auch in der Akademie geführt und gab nun derselben diejenige Form in der sie allein auf dem neuen Boden heimisch werden konnte, die ihr durch die Geschichte der Akademie vorgezeichnete sokratische.[2])

---

[1]) Es verdient bemerkt zu werden, dass die *εὐδαιμονία* von Sextos dogm. a. a. O. nicht wie die *ἐποχὴ* schlechthin als *τέλος* sondern als *τὸ τοῦ βίου τέλος* bezeichnet wird.

[2]) Man sieht wodurch sich die hier vorgetragene Auffassung des Arkesilaos von der durch Geffers in seiner Abhandlung de Arcesila begründeten unterscheidet. Gemeinsam ist uns beiden das Bestreben Arkesilaos' Stellung in der Akademie als eine zu begreifen, durch welche die Continuität der Entwickelung in dieser Philosophenschule nicht aufgehoben wird. Den Ergebnissen dagegen, zu denen Geffers auf diesem Wege kommt, kann ich mich nicht anschliessen. Denn Arkesilaos zu einem heimlichen Dogmatiker zu stempeln (Geffers S. 27 f.) ist gegenüber den meisten und besten Zeugnissen des Alterthums, die ihn als Skeptiker bezeichnen, nicht erlaubt. Allerdings findet sich dieselbe Auffassung schon bei Sextos Pyrrh. I 234; dass sie aber keinen Glauben verdient und worauf sie beruht wird sich später zeigen. Besondern Werth scheint Geffers (S. 27, 13) auf Sextos dogm. I 158 zu legen, wo er *ὅτι οὐ περὶ πάντων ἐπέχων* liest; und allerdings würde, wenn diese Lesart richtig wäre, der Dogmatismus von Arkesilaos nicht können abgewehrt werden. Ein Blick auf das Vorhergehende zeigt indessen das Verkehrte dieser Lesart. Denn wie verträgt sich damit 157: *ἐφέξει ἄρα περὶ πάντων ὁ σοφός*? Natürlich muss, was Hervet längst vorgeschlagen hatte, *ὁ* statt *οὐ* geschrieben werden. Auch darauf darf man sich um den Dogmatismus des Arkesilaos zu erweisen nicht berufen dass nach Sext. Pyrrh. I 233 Arkesilaos jede einzelne Epoche als ein Gut der Natur und Wirklichkeit nach und ebenso das Gegentheil mit voller Bestimmtheit als ein Uebel bezeichnete. Sextos setzt hierein freilich den Unterschied zwischen ihm und den Pyrrhoneern, die dergleichen nur als ihre Vorstellungen gaben. Indessen mit Unrecht. Denn zuerst muss man doch Arkesilaos mit den Pyrrhoneern seiner Zeit ver-

Was wir über den Nachfolger des Arkesilaos, Lakydes, erfahren, bezieht sich grösstentheils auf dessen äusseres Leben und trägt theils den Charakter der Anekdote theils den der offenbaren Dichtung. Das Letztere, wie ich an einer anderen Stelle (Hermes XVIII S. 1 ff.) gezeigt habe, gilt namentlich von dem ausführlichen Berichte, den uns Numenios bei Eusebios praep. ev. XIV 7 über den Philosophen hinterlassen hat. Es war deshalb verkehrt, wenn man aus den von Numenios dem Lakydes in den Mund gelegten Worten *ἄλλως ταῦτα, ὦ παῖδες, ἐν ταῖς διατριβαῖς λέγεται ἡμῖν, ἄλλως δὲ ζῶμεν* den Schluss zog, er habe die Skepsis seines Lehrers zum Theil aufgegeben und sei zu festen Dogmen zurückgekehrt.[1]) Denn der Lakydes, der mit diesen Worten allerdings der Skepsis absagt, ist nicht der historische sondern der Held der Dichtung, der zu diesem Bekenntniss durch die vorhergehenden Erlebnisse genöthigt wird. Mit demselben Recht, mit dem man aus diesen Worten auf eine Sinnesänderung des wirklichen Lakydes der Geschichte schliesst, könnte man auch dem Dichter glauben, dass derselbe Philosoph lediglich durch einen Betrug seiner Sklaven, der ihm etwas als unbegreiflich erscheinen liess, veranlasst worden sei sich der Akademie anzuschliessen als derjenigen Philosophenschule, die Alles für unbegreiflich erklärte. Brauchbar ist diese Dichtung für uns nur da, wo

---

gleichen; unter diesen aber hat Timon in Versen, die bereits früher (S. 78 ff. 98 ff.) besprochen worden, sich des Ausdrucks *ἡ τοῦ θείου τε φύσις καὶ τἀγαθοῦ* bedient: billiger Weise musste es daher auch Arkesilaos gestattet werden unbeschadet seines Pyrrhonismus oder Skepticismus von einem Gut oder Uebel so zu sprechen als wenn ein solches der Natur nach existirte (*ὡς πρὸς τὴν φύσιν*).

[1]) Geffers de Arcesilae successoribus S. 5, 13 sagt: sed si quaeritur, quid novum et proprium in ejus doctrina fuerit, nihil fere nisi hoc conjectura probabili ea quidem assequi licet, aliquantum eum a dubitandi ratione praeceptoris recessisse et certa potius secutum esse decreta.

sie historische Bestandtheile für ihre dichterischen Zwecke benutzt. Dazu rechne ich, dass sie Lakydes zu einem Bekenner der Epoche macht[1]) und die Meinungslosigkeit des Weisen behaupten lässt.[2]) Dieses Zeugniss fällt darum ins Gewicht, weil es ein altes, wir dürfen sagen, das Zeugniss eines Zeitgenossen ist: denn wer würde in späterer Zeit sich die Mühe genommen haben einen verhältnissmässig unbekannten Philosophen wie Lakydes in einer eigenen Dichtung zu verhöhnen? Wir sehen daher dass Lakydes in den beiden erwähnten Punkten an den Ansichten seines Lehrers festhielt.[3]) Dasselbe wird uns auch durch Cicero bestätigt.[4])

Von den Genossen des Lakydes und seinen nächsten Nachfolgern erfahren wir nichts und dürfen daher annehmen, dass unter ihnen Alles beim Alten blieb. Erst Karneades hob die akademische Skepsis auf eine neue Stufe.[5]) Ueber ihn liegen zwei von einander abweichende Berichte vor, deren Verschiedenheit man jedoch bis jetzt so gut wie nicht beachtet zu haben scheint.[6]) Der eine geht auf Kleitomachos, der andere auf Metrodoros zurück.

---

[1]) Von Lakydes wird erzählt (4): *καί ποτε ἐπισπασάμενος τῶν προσομιλούντων αὐτῷ τινὰ εἰς τὴν οἰκίαν, ἰσχυρίζετο πρὸς αὐτὸν ὑπερφυῶς, ὡς ἐδόκει, τὴν ἐποχήν.*

[2]) Die Sklaven des Lakydes halten ihrem Herrn vor (8): *σοφῷ γε ὄντι δεδόχθαι τῷ Λακύδῃ εἶναι ἀδοξάστῳ.*

[3]) Was den zweiten betrifft, vergleiche man Sextos dogm. I 157, wo als Ansicht des Arkesilaos angegeben wird: *οὐχὶ τῶν δοξαστῶν ἐστιν ὁ σοφός.*

[4]) Acad. pr. 16: cujus (Arcesilae) ratio — a Lacyde solo retenta est.

[5]) Wie auch Cicero andeutet, der nach den angeführten Worten fortfährt: post autem confecta a Carneade.

[6]) Auch Zeller, obgleich er III 1 S. 515, 2 hart vor der richtigen Auffassung stand, ist doch, wie sich noch zeigen wird, durch ein Missverständniss von ihr zurückgehalten worden.

Halten wir uns zunächst an Kleitomachos, den besonders der langjährige vertraute Umgang mit Karneades zu einem Zeugen von vorzüglicher Glaubwürdigkeit macht.[1]) In seinen vier Büchern von der Epoche (de sustinendis adsensionibus Cicero Acad. pr. 98) hatte derselbe berichtet, dass Karneades wahrscheinliche und nicht wahrscheinliche Vorstellungen unterschied[2]) und jene als solche bezeichnete durch die unser Wollen und Handeln bestimmt werden sollte.[3]) Aber, wie er ebenfalls bemerkt hatte, die Wirkung dieser Vorstellungen auf uns sollte nach Karneades nicht von unserer Zustimmung zu ihrem Inhalte oder davon abhängig sein dass wir sie für wahr oder gewiss halten: vielmehr werde der Weise dergleichen Vorstellungen nur als praktische gutheissen ohne sie deshalb theoretisch für richtig zu halten.[4])

---

[1]) Als solchen behandelt ihn auch Cicero Acad. pr. 98: nec vero quicquam ita dicam, ut quisquam id fingi suspicetur: a Clitomacho sumam, qui usque ad senectutem cum Carneade fuit, homo et acutus, ut Poenus, et valde studiosus ac diligens.

[2]) Diese Unterscheidung fand sich im ersten Buche des genannten Werkes. Cicero a. a. O. 99 spricht darüber in folgenden Worten: duo placet esse Carneadi genera visorum: in uno hanc divisionem „alia visa esse quae percipi possint, alia quae non possint", in altero autem: „alia visa esse probabilia, alia non probabilia". Dass und inwiefern der Ausdruck in diesen Worten ungenau ist erörtert Madvig zu de fin. Vorr. S. LXIII 2. Aufl.

[3]) Cicero a. a. O. 99: sic, quicquid acciderit specie probabile, si nihil se offeret quod sit probabilitati illi contrarium, utetur eo sapiens, ac sic omnis ratio vitae gubernabitur.

[4]) A. a. O. 101: quaecumque res eum sic attinget ut sit visum illud probabile neque ulla re inpeditum, movebitur; non enim est e saxo sculptus aut e robore dolatus: habet corpus, habet animum, movetur mente, movetur sensibus, ut ei vera multa videantur; neque tamen habere insignem illam et propriam percipiendi notam; eoque sapientem non adsentiri, quia possit ejusdem modi exsistere falsum aliquod, cujus modi hoc verum.

Dasselbe hatte Kleitomachos noch in zwei anderen Schriften, wie es scheint zunächst in eigenem Namen sprechend,[1]) ausgeführt. Insbesondere was unter der Epoche zu verstehen sei bestimmte er hier genauer. Von einer Epoche, sagte er, könne man in doppeltem Sinne sprechen. Einmal könne darunter ein Verhalten verstanden werden, infolge dessen man zu nichts seine Zustimmung gibt d. i. nichts als wahr gelten lässt; dann aber könne damit auch gemeint sein ein Weigern jeder Antwort einer bejahenden sowohl als einer verneinenden.[2]) Nur in dem ersten Sinne werde die Epoche

[1]) Cicero a. a. O. 102 sagt: explicavi paulo ante Clitomacho auctore, quomodo ista Carneades diceret. accipe, quem ad modum eadem dicantur a Clitomacho in eo libro, quem ad C. Lucilium scripsit, cum scripsisset isdem de rebus ad L. Censorinum, eum, qui consul cum M.' Manilio fuit. Hiermit stimmt überein was Cicero aus diesen Schriften und zwar, wie er hervorhebt (102: scripsit igitur his fere verbis), ziemlich wörtlich mittheilt (103): „Academicis placere esse rerum ejus modi dissimilitudines“ und „errare eos qui dicant ab Academia sensus eripi“. Es ist zu bemerken dass Kleitomachos, wie wir hieraus schliessen dürfen, in jenen Schriften im Allgemeinen die Akademiker und die Akademie und nicht vorzugsweise Karneades nannte. Dadurch wird unwahrscheinlich dass diese Schriften in historischer Weise über die Philosophie des Karneades berichteten und Kleitomachos darin nach seiner sonstigen Weise längere Gespräche und Disputationen seines Lehrers erzählt hatte. Wahrscheinlich ist vielmehr dass diese Schriften nur gebildeten Römern einen Ueberblick über das Wesentliche der akademischen Skepsis geben wollten. Auf diese Vermuthung führt was Cicero über das an C. Lucilius gerichtete Buch sagt (102): earum ipsarum rerum, de quibus agimus, prima institutio et quasi disciplina illo libro continetur. Dasselbe war, wie Cicero bemerkt, der Grund weshalb er gerade diese Schrift des Kleitomachos fleissig gelesen hatte.

[2]) A. a O. 104: adjungit dupliciter dici adsensus sustinere sapientem: uno modo cum hoc intellegatur, omnino eum rei nulli adsentiri; altero cum se a respondendo sustineat, ut neque neget aliquid neque ajat.

von den Akademikern gefordert, in dem zweiten dagegen verworfen und statt ihrer vielmehr gestattet dass man Antworten gebe und bei der Wahl derselben sich durch die Wahrscheinlichkeit leiten lasse.[1]) So hatte sich ergeben was die Epoche der Akademiker bedeutet und dass sie in einem Verzicht auf die Zustimmung zu irgendwelcher Vorstellung besteht. Diess konnte zu dem Missverständniss Anlass geben als wenn der Akademiker überhaupt den Vorstellungen keinen Werth irgendwelcher Art zugestehen wollte. Passend reihte sich daher bei Kleitomachos die Bemerkung an, dass man der Vorstellungen und des Vorstellens für das Leben nicht entbehren könne, dass ohne sie kein Handeln und kein Gespräch möglich sei: man werde daher gewissen Vorstellungen, wenn man ihren Aussagen auch nicht zustimme, doch so viel einräumen dass man sich in den angegebenen Fällen durch sie bestimmen lasse, und das seien solche Vorstellungen, die, weil sie mit keiner anderen in Widerspruch stünden, uns als wahrscheinliche gälten.[2])

---

[1]) 104: id cum ita sit, alterum placere ut numquam adsentiatur, alterum tenere ut sequens probabilitatem ubicumque haec aut occurrat aut deficiat, aut „etiam" aut „non" respondere possit.

[2]) A. a. O.: et cum placeat eum, qui de omnibus rebus contineat se ab adsentiendo, moveri tamen et agere aliquid, relinqui ejus modi visa, quibus ad actionem excitemur; item ea, quae interrogati in utramque partem respondere possimus, sequentes tantum modo, quod ita visum sit, dum sine adsensu; neque tamen omnia ejus modi visa adprobari, sed ea, quae nulla re inpedirentur. In den letzten dieser Worte ist ein Fehler zu bemerken, mag derselbe nun in einem Missverständniss Ciceros oder in einer Verderbniss der Handschrift seinen Grund haben. Liest man nämlich die letzten Worte von neque tamen omnia an, so scheint es als wenn unter den vorher erwähnten Vorstellungen, auf die mit ejus modi visa hingewiesen wird, nur eine einzelne Classe, diejenigen welche widerspruchslos sind (quae nulla re inpedirentur), unserer Billigung (adprobari) für werth gehalten würden. Nun sind aber die vorher erwähnten Vorstellungen d. h. die

Vollkommen deutlich ist in dieser von Kleitomachos vertretenen Auffassung der Skepsis, dass er zwar gestattet gewisse Vorstellungen zu billigen (probare, adprobare), aber nicht ihnen zuzustimmen (adsentiri). Zwischen beidem wird offenbar ein wesentlicher Unterschied gemacht, den das griechische Original durch die Gegenüberstellung von *πείθεσθαι* und *συγκατατίθεσθαι* ausgedrückt haben mag.[1]) Da

welche unseren Handlungen und Antworten zu Grunde liegen solche die wir gebilligt haben. Diess ergibt sich schon, wenn es ja bezweifelt werden sollte, aus den Worten „item ea — sine adsensu", besonders wenn man damit aus dem weiter Vorhergehenden vergleicht „alterum tenere, ut sequens probabilitatem, ubicumque haec aut occurrat aut deficiat, aut ‚etiam' aut ‚non' respondere possit". Cicero durfte also nicht sagen, dass nicht alle solche Vorstellungen gebilligt würden. Dadurch ist natürlich nicht ausgeschlossen dass er nicht trotzdem ein derartiges Missverständniss sich hat zu Schulden kommen lassen. Indessen wäre es doch auch möglich dass einen Schreiber die Schuld träfe und entweder bloss ejus modi oder ejus modi visa zu streichen ist. Für das Letztere scheint zu sprechen was wir 105 lesen: ea quae vos percipi conprehendique, eadem nos, si modo probabilia sint, videri dicimus. Denn nach diesen Worten zu schliessen hätte Cicero zwischen visum und probabile keinen Unterschied gemacht. Diess galt aber nur für visum in einer besonderen Bedeutung, die es auch in den Worten „quod ita visum sit" hat. Aus anderen Stellen dagegen ist klar, dass Cicero visum auch in einer weiteren das probabile und das non probabile umfassenden Bedeutung braucht, wie z. B. 99: alia visa esse probabilia, alia non probabilia.

[1]) Denn dass eine solche Gegenüberstellung, sobald man nur *πείθεσθαι* in einer bestimmten Bedeutung fasste, möglich war, zeigt Sextos Pyrrh. I 230: *τὸ πείθεσθαι λέγεται διαφόρως, τό τε μὴ ἀντιτείνειν ἀλλ' ἁπλῶς ἕπεσθαι ἄνευ σφοδρᾶς προσκλίσεως καὶ προσπαθείας, ὡς ὁ παῖς λέγεται πείθεσθαι τῷ παιδαγωγῷ· ἅπαξ δὲ τὸ μετὰ αἱρέσεως καὶ οἱονεὶ συμπαθείας κατὰ τὸ σφόδρα βούλεσθαι συγκατατίθεσθαί τινι, ὡς ὁ ἄσωτος πείθεται τῷ δαπανητικῶς βιοῦν ἀξιοῦντι.* Ein *πείθεσθαι* im ersten Sinne gaben auch die Pyrrhoneer zu, das *συγκατατίθεσθαι* aber lehnten sie ab.

nun ferner eine Meinung nicht ohne eine Zustimmung sein kann,[1]) so ergab sich für Kleitomachos die Consequenz, dass, da man keiner Vorstellung zustimmen soll, man auch keine Meinung haben dürfe. Hat man sich diess einmal klar gemacht, so sieht man sogleich, wie verschieden von dieser durch Kleitomachos vertretenen Auffassung der Skepsis diejenige ist, die wir bei Cicero Acad. pr. 148 in folgenden Worten des Catulus finden: ad patris revolvor sententiam, quam quidem ille Carneadeam esse dicebat, ut percipi nihil putem posse, adsensurum autem non percepto, id est opinaturum, sapientem existumem, sed ita, ut intellegat se opinari sciatque nihil esse, quod conprehendi et percipi possit; qua re ἐποχὴν illam omnium rerum non probans illi alteri sententiae, nihil esse quod percipi possit, vehementer adsentior. In diesen Worten wird dem Weisen gestattet gewissen Vorstellungen zuzustimmen und eine Meinung zu haben, sobald er sich nur derselben als einer blossen Meinung bewusst bleibt, Kleitomachos dagegen hatte das Meinen nicht bloss mit dieser Clausel sondern schlechthin verboten. Aus dieser Verschiedenheit entspringt die andere, die in den von Catulus der Epoche gezogenen Schranken besteht. Man könnte das Vorhandensein dieser letzteren Verschiedenheit bestreiten, da auch Kleitomachos die Epoche nicht in jedem sondern nur in einem bestimmten Sinne fordert und zu diesem Behuf zwei Arten derselben unterscheidet. Dafür fasst aber auch Kleitomachos, ehe er der Epoche diese Schranken zieht, dieselbe in einem viel weiteren Sinne, in dem sie die Enthaltung von jeder auf eine Vorstellung reagirenden Thätigkeit bezeichnet, und erklärt innerhalb dieses weiteren Kreises für

[1]) Cicero Acad. pr. 59: sapientem nihil opinari, id est numquam adsentiri rei vel falsae vel incognitae. 148: adsensurum non percepto, id est opinaturum. Sextos dogm. I 156: εἰ συγκαταθήσεται ὁ σοφός, δοξάσει ὁ σοφός — ἡ τῷ ἀκαταλήπτῳ συγκατάθεσις δόξα ἐστίν κτλ.

zulässig nur diejenige Epoche, welche darin besteht dass wir zu einer nicht begriffenen Vorstellung unsere Zustimmung nicht geben.[1]) Catulus hingegen will gerade diese letztere,

[1]) Ciceros Worte allerdings könnten zu dem Missverständniss Anlass geben, als wenn auch Kleitomachos die Epoche in demselben engeren Sinne wie Catulus genommen hätte. Denn er lässt (104) Kleitomachos sagen: dupliciter dici adsensus sustinere sapientem, d. h. er lässt ihn schon die Epoche im weiteren Sinne, die er dann in ihre besonderen Arten theilt, in ein Zurückhalten der Zustimmung setzen. Dass diess aber ein Irrthum ist, zeigen seine eigenen folgenden Worte, in denen als eine der beiden Arten der Epoche das „rei nulli adsentiri“ oder wie er es bald darauf nennt das „de omnibus rebus continere se ab adsentiendo“ erscheint d. i. also dasselbe worin er eben noch das Wesen der allgemeinen Epoche gesetzt hatte. Wie dieser Irrthum entstehen konnte, wird klar, sobald wir an das griechische Original denken. Hier fand Cicero *ἐπέχειν* oder *ἐποχή* vor, welches das Zurückhalten überhaupt bedeutet und deshalb näher bestimmt werden konnte in ein Zurückhalten entweder nur unserer Zustimmung oder jeder reagirenden Thätigkeit. Weil aber gewöhnlich *ἐποχή* den engeren Sinn des Zurückhaltens unserer Zustimmung hatte und Cicero daher gewohnt war es durch „adsensionis retentio“ (59) oder einen verwandten Ausdruck zu übersetzen, so hat er diese Weise der Uebersetzung auch hier festgehalten wo sie nicht hingehörte und nur das einfache retentio oder sustinere am Platze war. Ich halte es für richtiger Cicero hier eines Missverständnisses zu beschuldigen, als den Irrthum auf einen Fehler der Handschriften zurückzuführen, den man durch Streichung des „adsensus“ in den fraglichen Worten leicht beseitigen könnte. Denn es ist noch eine Spur davon vorhanden, dass Cicero als er jene Worte schrieb zu Missverständnissen disponirt war. Er lässt den Kleitomachos sagen, dupliciter dici adsensus sustinere s a p i e n t e m: da Kleitomachos aber, wie wir sofort belehrt werden, nur e i n e Art der Epoche als berechtigt anerkannte, so konnte er unmöglich den Weisen d. i. den Idealmenschen sich beider, also auch der anderen, verwerflichen Art der Epoche bedienen lassen. Das „sapientem“ ist daher ein dem griechischen Original nicht entsprechender Zusatz Ciceros: Kleitomachos kann nur gesagt haben dass man von der Epoche überhaupt, nicht dass man von der des Weisen in einem doppelten Sinne spreche.

die bei Kleitomachos nur einen Theil der weiteren Epoche ausmacht, von Neuem beschränken so dass der Weise doch in gewissen Fällen auch zu einer nicht begriffenen Vorstellung seine Zustimmung geben darf. Die Verschiedenheit in der Auffassung der Skepsis bei Catulus und Kleitomachos wird sich hiernach nicht leugnen lassen. Ja es ist weiter klar, dass Catulus wenn er erklärt „ἐποχὴν illam omnium rerum“ nicht zu billigen sich damit direct gegen Kleitomachos wendet, der das „rei nulli“ oder „numquam adsentiri“ oder was dasselbe ist das „de omnibus rebus continere se ab adsentiendo“ forderte (104). Dass nun einem so angesehenen Vertreter der akademischen Skepsis Catulus auf eigene Hand sollte widersprochen haben, ist nicht denkbar, und ebenso wenig ist diess von seinem Vater anzunehmen, auf den er sich zunächst beruft.[1]) Vielmehr müssen beide sich in dieser Beziehung auf griechische Philosophen haben stützen können. Diesen Schluss bestätigt Lucullus und wiederholt darin nur was Antiochos gesagt hatte, wenn er von „Einigen“ spricht die die Skepsis des Karneades in derselben Weise auffassten wie Catulus d. h. dem Weisen ebenfalls ein Meinen zugestanden und der Epoche dadurch gewisse Schranken zogen.[2]) Denn eine nur bei einigen Römern geltende Ansicht würde Antiochos nicht in dieser Weise berücksichtigt haben. Wer die griechischen Gewährsmänner

[1]) Und auf den er sich auch berufen hatte, als er Tags zuvor über denselben Gegenstand ausführlicher sprach, vgl. 12: illa dixit Antiochus quae heri Catulus commemoravit a patre suo dicta Philoni. Dass er auch da die gleiche Ansicht geäussert hatte, ersehen wir aus den Worten mit denen Lucullus (59) sich auf diesen Vortrag zurückbezieht: Carneadem autem etiam heri audiebamus solitum esse eo delabi interdum, ut diceret opinaturum, id est, peccaturum esse sapientem.

[2]) 59: ex his illa necessario nata est ἐποχή, id est adsensionis retentio, in qua melius sibi constitit Arcesilas, si vera sunt quae de Carneade nonnulli existimant: si enim percipi nihil potest, quod utri-

des Catulus waren, sagt uns denn auch Cicero (78) in folgenden Worten: licebat enim nihil percipere et tamen opinari, quod a Carneade dicitur probatum; equidem, Clitomacho plus quam Philoni aut Metrodoro credens, hoc magis ab eo disputatum quam probatum puto. Metrodoros und Philon, wie sich aus diesen Worten ergibt, vertraten jene mildere Auffassung der karneadischen Skepsis, die dem Weisen auch ein Meinen übrig lässt, und bildeten deshalb Partei gegen Kleitomachos der der strengeren Ansicht huldigte.[1])

---

que visum est, tollendus adsensus est. quid enim est tam futile quam quicquam adprobare non cognitum? Carneadem autem etc. (s. vor. Anmerkung).

[1]) Nach der vorher angestellten Erörterung wird kein Zweifel mehr sein können wie die angeführten Worte Ciceros zu verstehen sind. Ich würde darüber kein Wort weiter verlieren, wenn es nicht Zeller wäre, dem hier ein Missverständniss begegnet ist. Derselbe führt S. 515, 2 aus jenen Worten den Satz an, es sei möglich nihil percipere et tamen opinari, und bemerkt dazu: „wobei es unerheblich ist, dass Philo und Metrodor gesagt hatten, Karneades habe diess bewiesen, Klitomachus (um der skeptischen ἐποχὴ nichts zu vergeben): hoc magis ab eo disputatum quam probatum". Wäre diess der Sinn der Worte, so würde Ciceros Kleitomachos mit sich selber in Widerspruch kommen. Denn während er hier das „probare" dem Karneades abspricht, sucht er 99 ff. im Sinne des Karneades gerade die Zulässigkeit der probabilia oder probatio sowie des probare zu erweisen. Man darf nicht sagen, probare habe an dieser letzteren Stelle eine andere Bedeutung, die von „billigen"; denn die Verschiedenheit der Bedeutung zugegeben, so bleiben doch probare in der Bedeutung von „beweisen", wie sie Zeller hier annimmt, und probare in der Bedeutung von „billigen", die an der anderen Stelle angenommen werden muss, Correlata von denen das Eine nicht ohne das Andere fallen kann. Es ist daher ganz consequent, wenn Cicero mit Bezug auf seine Darstellung der Skepsis des Kleitomachos sagt (105): haec si vobis non probamus. Denn dieses probare ist doch wohl dasselbe wie das von Zeller an unserer Stelle angenommene. Von Zellers Standpunkt aus freilich hätte er sich damit einer Inconsequenz schuldig gemacht. Zu diesem ersten Anstoss, den Zellers

Mit Sicherheit zwischen diesen beiden Auffassungen der Skepsis des Karneades zu entscheiden sind wir natürlich ebenso wenig im Stande als mit Gewissheit zu sagen ob

---

Auffassung unserer Stelle gibt, kommt noch ein anderer. Denn die Voraussetzung, von der sie ausgeht, dass probatum die Bedeutung von „bewiesen" habe, ist keineswegs sicher. Sie ist darum misslich, weil probatum hier im Gegensatz zu disputatum steht, alles Disputiren aber zugleich ein Beweisen ist, der Gegensatz also, wenn wir probatum in der Bedeutung von „bewiesen" nehmen, nicht rein heraus kommt. Nehmen wir dagegen probatum in der anderen möglichen Bedeutung von „gebilligt", so haben wir einen richtigen Gegensatz zwischen einer Ansicht die wirklich gebilligt und einer die bloss Disputirens halber aufgestellt worden ist. Denselben Gegensatz finden wir in einem anderen Berichte des Kleitomachos über Karneades, wonach derselbe Kalliphons Bestimmung des höchsten Gutes lebhaft vertheidigt hatte ohne sie doch in Wirklichkeit zu billigen (139). Hiernach ist klar, dass auch an unserer Stelle probatum mit „gebilligt" übersetzt werden muss. Dann aber wird die Kluft die zwischen den Ansichten des Kleitomachos und des Philon und Metrodoros besteht erweitert. Sie betrifft nun nicht mehr bloss die Form des Ausdrucks. Der Sinn kann nicht sein: Karneades habe überhaupt nichts gebilligt, sondern alles was er zu billigen schien nur Disputirens halber vorgetragen. Dass diess nicht der Gedanke des Kleitomachos sein konnte, beweist seine eigene Darstellung (99 ff.), in der ja eben Ansichten vorgetragen werden die Karneades wirklich gebilligt hatte und in der überdiess das Billigen einer Vorstellung für zulässig erklärt wird. Das probatum unserer Stelle muss sich also darauf beziehen, dass die Ansicht, wonach der Weise auch Meinungen haben werde, von Philon und Metrodoros unter die positiven eigenen Ansichten des Karneades gezählt, von Kleitomachos davon ausgeschlossen wurde. Erst wenn wir unsere Stelle so auffassen, steht sie mit Kleitomachos' Darstellung (99 ff. und 103 f.) im Einklang, in der ja ebenfalls dem Weisen zwar ein Reagiren auf die Vorstellungen und ein Billigen derselben zugestanden, alles Zustimmen zu denselben aber d. i. das Meinen desto entschiedener abgesprochen wird Nach Kleitomachos' Ansicht hatte Karneades das Meinen des Weisen nur disputatorisch vertheidigt, natürlich den Stoikern gegenüber weil diese ja das Gegentheil behaupteten.

Xenophon oder Platon uns den historischen Sokrates treuer dargestellt hat: denn in dem einen wie in dem anderen Falle fehlt es uns an Aeusserungen sei es des Sokrates oder Karneades die uns unabhängig von jenen Berichterstattern überliefert wären und an denen wir die Wahrheit der Berichte prüfen könnten. Indessen lässt es sich wenigstens wahrscheinlich machen, dass der Bericht des Metrodoros und Philon unsern Glauben mehr verdient. Dafür spricht schon die Thatsache dass man bereits im Alterthum ihm den Vorzug gab. Bei Cicero lesen wir freilich einmal, es seien nur „Einige“ gewesen die die Skepsis des Karneades in dieser Weise auffassten.[1]) Wir dürfen uns aber hierdurch nicht irre machen lassen. Zunächst fällt ins Gewicht, dass Philon, der doch ein Schüler des Kleitomachos war, sich in diesem Punkte nicht an ihn sondern an Metrodoros angeschlossen hatte. Derselben Ansicht wie Philon war aber auch dessen Schüler Antiochos. Es ist schon bemerkenswerth, dass in Ciceros Acad. pr. 16 Lucullus, der doch nur Aeusserungen des Antiochos wiederholen will, unter den verschiedenen Schülern des Karneades dem Kleitomachos und Hagnon Geist, dem Kleitomachos ausserdem und besonders Fleiss, dem Charmadas Beredsamkeit, dem Melanthios Anmuth, dem Metrodoros allein aber die genaue Kenntniss des Karneades zuspricht.[2]) Dasselbe erhellt aber auch aus der Art wie Lucullus bei Besprechung der Epoche Metrodors Be-

---

[1]) Acad. pr. 59: si vera sunt quae de Carneade non nulli existimant.

[2]) Qui illum (Carneaden) audierant admodum floruerunt: e quibus industriae plurimum in Clitomacho fuit — declarat multitudo librorum —, ingenii non minus in Hagnone, in Charmada eloquentiae, in Melanthio Rhodio suavitatis. bene autem nosse Carneaden Stratoniceus Metrodorus putabatur. Es scheint nach diesen letzten Worten als wenn Antiochos der Behauptung Metrodors, alle Anderen hätten

richt über Karneades sich zu Nutze macht.[1]) Denn auf Grund desselben erhebt er gegen Karneades den Vorwurf der Inconsequenz. Freilich nicht schlechthin, sondern indem er hinzufügt, wenn das was Einige über Karneades denken wahr ist. Daraus folgt indessen nur, dass er den Bericht des Metrodoros nicht für vollkommen sicher hielt, aber keineswegs, dass er dem des Kleitomachos den Vorzug gab. In diesem Falle würde er doch wohl von der Epoche sagen, dass in Bezug auf dieselbe Karneades, wenn wahr ist, was Einige über ihn denken, nicht minder consequent verfuhr als Arkesilaos. Denn derjenigen von zwei Möglichkeiten, die wir als Wirklichkeit behandeln, gestehen wir doch eben dadurch die grössere Wahrscheinlichkeit zu. Dass die Worte des Lucullus in dieser Weise verstanden werden müssen, zeigt auch Cicero da wo er in seinem Vortrag auf dieselben zurückkommt:[2]) denn wenn er hier es wie eine Thatsache behandelt (Carneades — dabat, nicht dare dicitur oder etwas Aehnliches) dass Karneades ein Zustimmen und Meinen des

---

den Karneades missverstanden (*Καρνεάδου παρακηκοέναι πάντας*), im wesentlichen zugestimmt hätte. Vgl. Ind. Herc. col. 26, 4 und Zeller S. 525, 1.

[1]) 59: ex his illa necessario nata est *ἐποχή*, id est adsensionis retentio, in qua melius sibi constitit Arcesilas, si vera sunt quae de Carneade non nulli existimant: si enim percipi nihil potest, quod utrique visum est, tollendus adsensus est. quid enim est tam futile quam quicquam adprobare non cognitum? Carneadem autem etiam heri audiebamus solitum esse eo delabi interdum, ut diceret opinaturum, id est, peccaturum esse sapientem.

[2]) 67: si ulli rei sapiens adsentietur umquam, aliquando etiam opinabitur; numquam autem opinabitur: nulli igitur rei adsentietur. hanc conclusionem Arcesilas probabat; confirmabat enim et primum et secundum; Carneades non numquam illud dabat, adsentiri aliquando: ita sequebatur etiam opinari; quod tu non vis, et recte, ut mihi videris.

Weisen gestattete, so kann diess nur ein Eingehen in die Denkweise des Lucullus sein, da er selbst für seine Person den Bericht des Kleitomachos für glaubwürdiger hielt.[1]) Was sodann die Späteren nach Antiochos betrifft, so scheint bei ihnen, wenn wir von Cicero absehen, fast nur der Bericht Metrodors gegolten zu haben. So setzt Eusebios den Unterschied des Karneades von Arkesilaos darein, dass Jener die Epoche nicht vollkommen durchführen wollte und sich des Urtheils unter allen Umständen zu enthalten mit der menschlichen Natur unvereinbar hielt;[2]) und auch dem Berichte des Sextos Empeirikos liegt die Ansicht Metrodors zu Grunde.[3]) Die grössere Zahl der Stimmen, die wir noch

[1]) Diess sagt er 78: licebat — nihil percipere et tamen opinari, quod a Carneade dicitur probatum; equidem, Clitomacho plus quam Philoni aut Metrodoro credens, hoc magis ab eo disputatum quam probatum puto. Man beachte dass Cicero diesen Worten zufolge den Karneades das Meinen des Weisen nur nicht gerade billigen lässt; dass er es missbilligt habe, behauptet er nicht. Es ist nöthig diess zu bemerken: denn sonst könnte man leicht Cicero eines Widerspruchs zeihen, weil er anderwärts sich auf Karneades beruft der ebenfalls die Ansicht, der Weise werde bisweilen eine Meinung haben, nicht durchaus verworfen habe (112: si, cum ego nihil dicerem posse conprehendi, diceret ille sapientem interdum opinari, non repugnarem, praesertim ne Carneade quidem huic loco valde repugnante).

[2]) Praep. ev. XIV 7, 15: *λόγων μὲν οὖν ἀγωγῇ ἐχρήσατο ᾗ καὶ ὁ Ἀρκεσίλαος· καὶ γὰρ αὐτὸς ἐπετήδευε τὴν εἰς ἑκάτερα ἐπιχείρησιν, καὶ πάντα ἀνεσκεύαζε τὰ ὑπὸ τῶν ἄλλων λεγόμενα· μόνῳ δὲ ἐν τῷ περὶ ἐποχῆς λόγῳ πρὸς αὐτὸν διέστη, φὰς ἀδύνατον εἶναι ἄνθρωπον ὄντα περὶ ἁπάντων ἐπέχειν· διαφορὰν δὲ εἶναι ἀδήλου καὶ ἀκαταλήπτου, καὶ πάντα μὲν εἶναι ἀκατάληπτα, οὐ πάντα δὲ ἄδηλα.* Es ist möglich, wie erst Gaisford und dann wieder Thedinga de Numenio S. 6 vermuthet hat, dass auch dieser Abschnitt aus der Schrift des Numenios excerpirt ist.

[3]) Derselbe gibt adv. dogm. I 172 als Ansicht des Karneades von der undeutlichen und unwahrscheinlichen Vorstellung unter An-

aus dem Alterthum sammeln können, hat sich sonach für Metrodoros entschieden. Natürlich kann uns diess, so lange

derem Folgendes: τῷ — μήτε αὐτὴν μήτε τὸ ποιῆσαν αὐτὴν τρανῶς ἐνδείκνυσθαι οὐ πέφυκεν ἡμᾶς πείθειν οὐδ' εἰς συγκατάθεσιν ἐπισπᾶσθαι. Diess setzt voraus dass nach Karneades' Ansicht die wahrscheinliche Vorstellung (πιθανὴ φαντασία) auf unser Handeln nur wirken sollte vermittelst der Zustimmung (συγκατάθεσις) die wir ihr zu Theil werden lassen. Dass aber Karneades eine solche Zustimmung gestattet habe, ist es ja gerade was Kleitomachos bei Cicero leugnete. Denn unter adsensio oder adsensus können wir doch nur an die συγκατάθεσις denken, wogegen probatio und dergleichen Ausdrücke wohl das griechische πείθεσθαι wiedergeben sollen (vgl. S. 166, 1). Dass Cicero ein andermal (Acad. pr. 37) συγκατάθεσις durch adsensio atque adprobatio übersetzt und somit beide Worte als Synonyma behandelt, kann gegen die Annahme jenes Unterschiedes nichts beweisen, da an dieser letzteren Stelle nicht Cicero selber spricht sondern Lucullus, der Vertreter des Antiochos, für die Lehre des Antiochos aber diese feinere Unterscheidung bedeutungslos war. Ausserdem finden wir bei Sextos 188 f. das συγκατατίθεσθαι zweimal auf die wahrscheinlichen Vorstellungen angewandt. Nach dem, was im Text über Antiochos bemerkt wurde, dürfen wir in diesem Umstand eine Bestätigung dafür sehen, dass eine Schrift dieses Philosophen von Sextos benutzt worden ist. Für den Abschnitt über Karneades wird diess wahrscheinlich durch 162, wo als Gewährsmann Antiochos ausdrücklich genannt wird; in Betreff der ganzen Darstellung, von der dieser Abschnitt nur ein Theil ist, vgl. Excurs I. — Aber Sextos hat die Ansicht des Karneades noch einmal Pyrrh. I 226 ff. dargestellt. Und auch hier setzt er voraus, dass Karneades die Zustimmung zu gewissen Vorstellungen gestattete, vgl. 228. 230. Ja wenn er die Skeptiker den Akademikern von der Richtung des Karneades entgegensetzt als solche die ohne eine Meinung zu haben (ἀδοξάστως) den Lebensgewohnheiten und natürlichen Empfindungen sich überlassen (226. 231), so spricht er damit aus dass Karneades die Meinung (δόξα) zugelassen habe. Da ferner, was er Arkesilaos (232) nachrühmt er habe die Epoche auf Alles ausgedehnt, ihn Karneades gegenüber charakterisiren soll, so folgt daraus, dass nach Sextos' Ansicht Karneades die Epoche bis zu einem gewissen Grade eingeschränkt hatte. Sextos also schliesst sich in der Auffassung der

die Gründe, die auf diese Entscheidung Einfluss hatten, unbekannt sind, nicht zwingen ebenso zu urtheilen. Indessen

karneadischen Skepsis auch hier an Metrodoros an. Trotzdem nennt er unter den Vertretern dieser Art von Skepsis nicht bloss den Karneades sondern mit ihm zusammen den Kleitomachos (230: *οἱ περὶ Καρνεάδην καὶ Κλειτόμαχον*). Um diess zu erklären bleibt, wenn wir nicht *καὶ Κλειτόμαχον* für den Zusatz eines Interpolators halten wollen, nichts weiter übrig als die Annahme dass, wer so schrieb, damit die Anhänger der neuen Akademie schlechthin bezeichnen wollte. Freilich könnte derselbe dann von der zwischen Kleitomachos und Metrodoros in der Auffassung des Karneades hervorgetretenen Verschiedenheit nichts gewusst haben. Eine solche Unwissenheit aber einem späteren Autor zuzutrauen hat ebenso wenig Bedenken wie die in diesem Fall nahe gelegte Vermuthung dass Sextos hier seinen Bericht nicht unmittelbar aus einer älteren Quelle wie Antiochos sondern aus der Schrift eines Späteren, wahrscheinlich eines Pyrrhoneers geschöpft hat. Zur Bestätigung dieser Vermuthung dient dass der von Sextos an dieser Stelle gegebene Bericht über die Akademiker auch noch in anderer Beziehung von dem in der Schrift gegen die Dogmatiker befindlichen abweicht. In der letzteren ist von den drei Stufen der glaubwürdigen Vorstellung die niedrigste die *πιθανὴ φαντασία*, die folgende die *πιθανὴ ἅμα καὶ ἀπερίσπαστος* und die höchste die *πιθανὴ ἅμα καὶ ἀπερίσπαστος καὶ διεξωδευμένη*. In den pyrrhonischen Grundzügen dagegen folgt auf die *πιθανὴ φ.* als nächst höhere Stufe die *πιθανὴ καὶ διεξωδευμένη* und die höchste wird bezeichnet durch *πιθανὴ καὶ περιωδευμένη καὶ ἀπερίσπαστος*. Dass die Bestimmung der zweiten und dritten Stufe nicht willkürlich war und wechseln konnte, zeigt die Vergleichung folgender Stellen. Pyrrh. I 229: *προκρίνουσιν οὖν οἱ ἐκ τῆς νέας Ἀκαδημίας τῆς μὲν πιθανῆς ἁπλῶς τὴν πιθανὴν καὶ περιωδευμένην φαντασίαν, ἀμφοτέρων δὲ τούτων τὴν πιθανὴν καὶ περιωδευμένην καὶ ἀπερίσπαστον.* dogm. I 184: *ὃν τρόπον ἐν τῷ βίῳ, ὅταν μὲν περὶ μικροῦ πράγματος ζητῶμεν, ἕνα μάρτυρα ἀνακρίνομεν, ὅταν δὲ περὶ μείζονος, πλείονας, ὅταν δ' ἔτι μᾶλλον περὶ ἀναγκαιοτέρου, καὶ ἕκαστον τῶν μαρτυρούντων ἐξετάζομεν ἐκ τῆς τῶν ἄλλων ἀνθομολογήσεως, οὕτω, φασὶν οἱ περὶ τὸν Καρνεάδην, ἐν μὲν τοῖς τυχοῦσι πράγμασι τῇ πιθανῇ μόνον φαντασίᾳ κριτηρίῳ χρώμεθα, ἐν δὲ τοῖς διαφέρουσι τῇ ἀπερισπάστῳ, ἐν δὲ τοῖς πρὸς εὐδαιμονίαν συντείνουσι τῇ περιωδευμένῃ.* Aus dem-

sind wir doch auch mit unseren Mitteln noch im Stande die Richtigkeit dieses Urtheils wenigstens wahrscheinlich zu machen.

---

selben Grunde verdient es Beachtung, dass in den beiden Berichten die Beispiele für die *ἀπερίσπαστος φαντασία* verschieden gewählt sind, in den pyrrhonischen Grundzügen (228) von Herakles und Alkestis, in der Schrift gegen die Dogmatiker (180) von Menelaos und Helena hergenommen werden. Um die *φαντασία περιωδευμένη* zu erläutern dient zwar an beiden Orten dasselbe Beispiel das von einem zusammengerollten und im Dunkeln liegenden Seile hergenommen ist, aber auch hier geht es ohne Abänderungen im Einzelnen nicht ab. — Aus diesem Anlass bemerke ich dass bei Cicero die zweite und dritte Stufe in eine zusammengezogen zu sein scheinen. In Lucullus' Vortrage Acad. pr. 33 lesen wir: sive tu probabilem visionem sive probabilem et quae non inpediatur, ut Carneades volebat, sive aliud quid proferes quod sequare. Die Worte quae non inpediatur scheinen das griechische *ἀπερίσπαστος* wiedergeben zu sollen. Dieselbe Unterscheidung ist aber offenbar auch im Folgenden (35) gemeint: quod est igitur istuc vestrum probabile? nam si, quod cuique occurrit et primo quasi aspectu probabile videtur, id confirmatur, quid eo levius? sin, ex circumspectione aliqua et accurata consideratione quod visum sit, id se dicant sequi, tamen exitum non habebunt. Und hier weist die Beschreibung der zweiten Art des probabile auf die *φαντασία περιωδευμένη*. In Ciceros Vorstellen scheinen daher die *ἀπερίσπαστος* und die *περιωδευμένη* zusammengeflossen zu sein. Ja wenn wir uns streng an seine Worte hielten, so hätte Karneades nur eine Art des probabile anerkannt und als Grundlage des Handelns gelten lassen. So gehören in der ersten der angeführten Stellen die Worte „ut Carneades volebat" nur zu „sive probabilem et quae non inpediatur". Und in einer auf den Bericht des Kleitomachos zurückgehenden Stelle (99) heisst es: sic quicquid acciderit specie probabile, si nihil se offeret quod sit probabilitati illi contrarium, utetur eo sapiens. Ebenda lesen wir 101: et quaecunque res eum sic attinget, ut sit visum illud probabile neque ulla re inpeditum, movebitur. Derselbe Gedanke, und abermals auf Kleitomachos zurückgeführt, findet sich 104: neque tamen omnia ejus modi (s. über diese Worte S. 165, 1) visa adprobari, sed ea quae nulla re inpedirentur. Die Erklärung für diese Darstellung Ciceros liegt wohl in dem was uns Sextos dogm. I 184

Karneades ist der Erste, der das *πιθανὸν* in die akademische Skepsis eingeführt hat, Arkesilaos sagte dafür *εὔλογον*. Diess ergibt sich aus der Darstellung bei Sextos (vgl. dazu S. 150 ff.). Bedürfte es dafür noch einer Bestätigung, so würde dieselbe darin liegen dass erst seit Karneades die Mitglieder der skeptischen Akademie sich auch als Rhetoren einen Namen gemacht haben:[1] denn diess erklärt sich voll-

sagt. Hiernach wäre es die Meinung des Karneades gewesen, dass man nur bei gleichgiltigen Dingen (*ἐν τοῖς τυχοῦσι πράγμασι*) sich der *πιθανὴ μόνον φαντασία* bedienen sollte. Von diesen gleichgiltigen Dingen sah Cicero ab, wie wir vermuthen dürfen. Es blieben übrig die Dinge von Belang (*διαφέροντα πράγματα*) und die welche sich auf unsere Glückseligkeit beziehen (*τὰ πρὸς εὐδαιμονίαν συντείνοντα*); für jene war die *ἀπερίσπαστος*, für diese nur die *περιωδευμένη* bestimmt. Cicero konnte daher sagen, in wichtigen Angelegenheiten überhaupt lasse Karneades nur die *ἀπερίσπαστος* und *περιωδευμένη* gelten, und auf diese Weise leicht zu einer Verwechslung beider, wenigstens in der Darstellung, geführt werden.

[1]) Die Beredsamkeit des Karneades war berühmt, ebenso die seines Schülers Charmidas. Dass von den Vorträgen des Karneades die Rhetoren angezogen wurden, bemerkt Diog. IV 62: *τοσοῦτον δ' ἴσχυσεν ἐν φιλοσοφίᾳ, ὥστε καὶ τοὺς ῥήτορας ἀπολύσαντας ἐκ τῶν σχολῶν παρ' αὐτὸν ἰέναι καὶ αὐτοῦ ἀκούειν.* Ausdrücklich ein Rhetor wird Metrodor von Skepsis genannt bei Cicero de orat. III 75 (vgl. dazu Strabon XIII 1, 55. Ebenda 66 wird von einem Diodor, Zeitgenossen des Mithridates, gesagt dass er aus der akademischen Philosophie, dem Processiren und der Rhetorik Profession machte). Philon wechselte zwischen rhetorischen und philosophischen Vorträgen ab. Wenn daher Kleitomachos Charmidas und Hagnon gegen die Rhetoren polemisirt haben, so würde diese Polemik, so weit sie nicht bloss das Complement zur Vertheidigung war und lediglich der Begründung des skeptischen Zweifels auch nach dieser Richtung diente, wohl ebenso aufzufassen sein wie die der Platoniker und insbesondere des Aristoteles gegen Isokrates. Auch was aus dieser Polemik Sextos math. II 20 ff. mittheilt, kann uns in dieser Meinung nicht irre machen, da für diese Vorwürfe nach Sextos' eigener Angabe Kritolaos, also ein Peripatetiker, ebenso verantwortlich ist wie Kleito-

kommen nur dann wenn wir annehmen dass erst seit ihm das Ziel der akademischen Skepsis mit demjenigen zusammenfiel welches die Rhetoren dem Redner steckten, dem *πιθανόν*. Was bedeutet nun *πιθανόν*? Die Stoiker (Diog. VII 75) definirten es durch *τὸ ἄγον εἰς συγκατάθεσιν*; und dass sie in diesem Fall sich an den geltenden Sprachgebrauch anschlossen, zeigen Platon und Aristoteles, die mit *πιθανὸν* sowohl als *πείθειν* die *δόξα* als Wirkung verknüpfen.[1]) Die nächste durch den Sprachgebrauch gegebene Auffassung des *πιθανὸν* war also diejenige, wonach es die *συγκατάθεσις* oder *δόξα* bewirkte. Es ist aber nicht wahrscheinlich, dass Karneades das Wort *πιθανὸν* neu einführte und gleichzeitig seine ursprüngliche Bedeutung änderte: denn wozu wählte er dann dieses Wort vor anderen aus wenn ihm doch dessen eigenthümliche Bedeutung nicht zusagte? Vielmehr wird wie überall so auch hier das Natürliche das Erste, das Künstliche das Zweite gewesen sein; die künstliche Erklärung aber ist diejenige welche die Zustimmung oder Meinung als Wirkung von dem *πιθανὸν* abtrennt, sie wird daher wohl nichts sein als eine Ausflucht deren man sich bediente um Karneades vor solchen Angriffen zu retten wie Lucullus-Antiochos bei Cicero Acad. pr. 59 (vgl. S. 173, 1) einen gegen ihn richtet.

Behält so wie es hiernach scheint Metrodoros mit seiner

---

machos und Charmidas. Der gemeinen Rhetorik insofern sie eine selbständige Kunst, unabhängig von der Philosophie sein will, galten solche Anklagen, nicht derjenigen welche eine Disciplin der Philosophie ist. Diess bestätigt Cicero de orat. I 84: Charmadas — cum maxime tamen hoc significabat, eos, qui rhetores nominarentur et qui dicendi praecepta traderent, nihil plane tenere neque posse quemquam facultatem adsequi dicendi nisi qui philosophorum inventa didicisset.

[1]) Bei Plat. Theaitet p. 201 B frägt Sokrates *τὸ πεῖσαι δ' οὐχὶ δοξάσαι λέγεις ποιῆσαι;* was Theaitet bejaht.

Auffassung Recht, dann ist es überflüssig noch ein Wort weiter darüber zu verlieren, dass die Aenderung, welche Karneades mit der Skepsis des Arkesilaos vornahm, eine Annäherung an den Dogmatismus bedeutet. Aber auch den Fall gesetzt dass die Auffassung des Kleitomachos richtig wäre, so würde doch auch dann, mit der Einführung lediglich des *πιθανόν*, ein erster Schritt auf der Bahn des Dogmatismus gethan sein, da dieses Wort seiner Natur nach, wie wir eben sahen, die Zustimmung und Meinung im Gefolge hat und deshalb nur zeitweilig davon losgerissen werden konnte.[1])

---

[1]) Bedeutungsvoll und charakteristisch für Karneades ist die Einführung des *πιθανὸν* noch aus einem anderen Grunde. Wir haben schon gesehen (S. 150, 3 Schl.), dass das *εὔλογον* ein Wahrscheinliches ist dessen Inhalt Vernunftgebote sind und das sich nicht aus den Sinneseindrücken ableiten lässt. Bei dem *πιθανὸν* dagegen ist der Sinneseindruck wenn auch nicht immer das Entscheidende, so doch das Erste und Grundlegende. Zur Erläuterung des *πιθανὸν* wird in den pyrrhonischen Grundzügen (I 228) Folgendes beigebracht: *οἷον ἐν οἴκῳ σκοτεινῷ ποσῶς κειμένου σχοινίου ἐσπειραμένου πιθανὴ ἁπλῶς φαντασία γίνεται ἀπὸ τούτου ὡς ἀπὸ ὄφεως τῷ ἀθρόως ἐπεισελθόντι· τῷ μέντοι περισκοπήσαντι ἀκριβῶς καὶ διεξοδεύσαντι τὰ περὶ αὐτό, οἷον ὅτι οὐ κινεῖται, ὅτι τὸ χρῶμα τοῖόν ἐστι, καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον, φαίνεται σχοινίον κατὰ τὴν φαντασίαν τὴν πιθανὴν καὶ περιωδευμένην.* Hier ist es ein Sinneseindruck, von dem ausgegangen wird; allerdings bemächtigt sich desselben nachher die vernünftige Ueberlegung, aber doch auch nur um ihn durch andere Sinneseindrücke zu bestätigen. Demselben Beispiel begegnen wir in der Schrift gegen die Dogmatiker (187 f.). Auch in den Beispielen des Herakles (Pyrrh. I 228) und des Menelaos (dogm. I 180) finden es beide lediglich auf Grund sinnlicher Eindrücke wahrscheinlich, der Eine dass er die Alkestis, der Andere dass er die Helena vor sich hat. Das Gleiche gilt von den übrigen Beispielen, dogm. I 170. 178. 186. Dass nur Beispiele ausgewählt wurden welche einen Sinneseindruck voraussetzen könnte man indessen für zufällig halten. Nicht zufällig aber kann es sein dass auch da, wo die Erläuterung nicht durch ein einzelnes Beispiel gegeben wird sondern sich mehr im Allgemeinen

Es liegt im Wesen des Dogmatismus dass derselbe seine Lehren genauer bestimmt und mehr ins Einzelne durchführt als diess der Skepticismus thut und thun kann. Wenn daher Karneades wirklich nicht bloss im Allgemeinen das Wahrscheinliche oder *πιθανὸν* als den Grund unseres Handelns hingestellt sondern es seinem Hauptinhalte nach näher bezeichnet hätte, so wäre diess ein weiterer Schritt auf der Bahn des Dogmatismus gewesen. Dass aber Karneades diess gethan, ist die Ansicht von Zeller. Nach ihm (S. 517 ff.) läge eine solche nähere Bestimmung darin dass Karneades

---

hält, das *πιθανὸν* immer nur als Etwas gedacht wird das wir aus den Sinnen schöpfen. So wird das Wesen der *φαντασία περιωδευμένη* in der Schrift gegen die Dogmatiker (183) folgendermaassen erläutert: *οἷον ὄντων κατὰ τὸν τῆς κρίσεως τόπον τοῦ τε κρίνοντος καὶ τοῦ κρινομένου καὶ τοῦ δι' οὗ ἡ κρίσις, ἀποστήματός τε καὶ διαστήματος, τόπου χρόνου τρόπου διαθέσεως ἐνεργείας, ἕκαστον τῶν τοιούτων ὁποῖόν ἐστι φυλοκρινοῦμεν* (wohl *φιλοκρινοῦμεν* zu schr.), *τὸ μὲν κρῖνον, μὴ ἡ ὄψις ἤμβλυται (τοιαύτη γὰρ οὖσα ἄθετός ἐστι πρὸς τὴν κρίσιν), τὸ δὲ κρινόμενον, μὴ μικρὸν ἄγαν καθέστηκε, τὸ δὲ δι' οὗ ἡ κρίσις, μὴ ὁ ἀὴρ ζοφερὸς ὑπάρχει, τὸ δὲ ἀπόστημα, μὴ μέγα λίαν ὑπόκειται, τὸ δὲ διάστημα, μὴ συγκέχυται, τὸν δὲ τόπον, μὴ ἀχανής ἐστι, τὸν δὲ χρόνον, μὴ ταχύς ἐστι, τὴν δὲ διάθεσιν, μὴ μανιώδης θεωρεῖται, τὴν δὲ ἐνέργειαν, μὴ ἀπρόσδεκτός ἐστιν.* Vgl. ausserdem 188: *καὶ πάλιν, ὡς προεῖπον κτλ.* 171. 176 f. Was schon hieraus sich ergibt dass die Vorstellungen um die es sich handelt nicht durch irgend welche innere Thätigkeit des Geistes hervorgerufen sondern durch die Sinne uns von aussen zugeführt sind, wird ziemlich deutlich ausgesprochen dogm. 167: *ἡ τοίνυν φαντασία τινὸς φαντασία ἐστίν, οἷον τοῦ τε ἀφ' οὗ γίνεται καὶ τοῦ ἐν ᾧ γίνεται, καὶ ἀφ' οὗ μὲν γίνεται ὡς τοῦ ἐκτὸς ὑποκειμένου αἰσθητοῦ, τοῦ ἐν ᾧ δὲ γίνεται καθάπερ ἀνθρώπου.* Diese Einschränkung des *πιθανὸν* auf das Gebiet des Sinnlichen mag zunächst Bedenken erregen. Dieselben müssen aber schwinden vor der Ueberlegung dass auch *πίστις*, das doch denselben Begriff, nur in einem anderen grammatischen Verhältniss darstellt (vgl. dazu S. 150, 3 Schl.), von Platon (Rep. VI 511 E, VII 534 A, Tim. 29 C) vorzugsweise gebraucht wurde um den durch

die Glückseligkeit dem Handeln als Ziel steckte und diese wiederum in die Befriedigung der ersten Naturtriebe setzte. Allerdings weist er selber darauf hin (S. 518) dass Kleitomachos versichert habe die wahre Meinung des Karneades über diesen Punkt nicht zu kennen; hebt sich selber aber dieses Bedenken durch die Bemerkung (S. 520), dass die Angabe des Kleitomachos insofern richtig sei als es sich um eine bestimmte Entscheidung über das höchste Gut handele. Aber auch wenn wir Kleitomachos' Angabe anders und so verstehen dass Karneades über den fraglichen Punkt nicht einmal eine auf Wahrscheinlichkeitsgründe gestützte Ueberzeugung hatte,[1]) hat dieselbe, wie namentlich die eben an-

die Sinneseindrücke erreichbaren Grad der Gewissheit zu bezeichnen. Das Verhältniss zwischen Karneades und Arkesilaos lässt sich daher, was das Kriterion betrifft — dieses Wort im weiteren Sinne genommen — so fassen: Arkesilaos, für den das Entscheidende das *εὔλογον* war, wählte dazu die Vernunft, Karneades, der vom *πιθανὸν* ausging, die sinnliche Wahrnehmung. Sollte es ein Zufall sein, dass die Skepsis hierin die treue Begleiterin des stoischen Dogmatismus ist, in dem anfangs der *λόγος* als Kriterion galt und erst bei Chrysipp wie es scheint durch *πρόληψις* und *αἴσθησις* verdrängt wurde (vgl. Unters. II S. 197 f.)? Niemand wird diess annehmen wollen, zumal wenn er bedenkt, dass der Einfluss der älteren Stoiker auf Arkesilaos sich im Gebrauche des Wortes *κατόρθωμα* kund gibt (Sextos dogm. I 158) und dass die dialektischen Argumente des Karneades zum Theil von Chrysipp entlehnt waren (Cicero Acad. pr. 87. Zeller III 1 S. 41, 1).

[1]) Diess ist die richtige Erklärung. Die betreffenden Worte in Ciceros Acad. pr. 139 lauten so: Calliphontem sequar, cujus quidem sententiam Carneades ita studiose defensitabat, ut eam probare etiam videretur — quamquam Clitomachus adfirmabat numquam se intellegere potuisse quid Carneadi probaretur. Damit kann aber Kleitomachos nicht haben sagen wollen, Karneades habe sich über das höchste Gut keine wissenschaftliche sondern nur eine auf Wahrscheinlichkeitsgründe gestützte Ueberzeugung gebildet. Denn offenbar ist seine Ansicht dieselbe die wir noch anderwärts, z. B. Acad. pr. 131

gestellte Erörterung gezeigt hat, kein genügendes Gewicht um alle entgegenstehenden Gründe und insbesondere abweichende Angaben anderer Schüler des Karneades zu überwiegen. Zu jenem negativen hat aber Zeller noch zwei positive Gründe gefügt, aus denen sich ergeben soll dass die erwähnte Bestimmung des höchsten Gutes wirklich der Ueberzeugung des Karneades entsprach. Es werde nämlich sagt er (S. 518) die Sache doch auch wieder so dargestellt als habe Karneades jene Behauptung, dass das höchste Gut in der Befriedigung der Naturtriebe bestehe, in eigenem Namen vorgetragen und sie nicht bloss den Stoikern gegenüber vertheidigt. Von den ciceronischen Stellen, auf die sich Zeller beruft, scheinen diess allerdings zwei, wenn man sie für sich allein betrachtet, zu beweisen.[1]) Man könnte dieselben noch durch andere vermehren.[2]) Diess Alles sind solche Stellen,

finden: introducebat etiam Carneades, non quo probaret, sed ut opponeret Stoicis. Dasselbe lesen wir de fin. V 20: fruendi rebus eis, quas primas secundum naturam esse diximus, Carneades non ille quidem auctor, sed defensor disserendi causa fuit. Wenn aber Karneades wirklich nach Kleitomachos' Meinung eine auf Wahrscheinlichkeitsgründe gestützte Ueberzeugung über das höchste Gut hatte, so kann er nicht nach der Ansicht desselben Philosophen diese Ueberzeugung bloss Disputirens halber und um den Stoikern Opposition zu machen ausgesprochen haben. Beides schliesst sich aus: wenn ich eine bestimmte Ueberzeugung habe und sei sie auch nur auf Wahrscheinlichkeitsgründe gestützt, so ist diess eben mehr als eine Behauptung die ich bloss um zu streiten aufstelle, und umgekehrt wenn ich etwas nur um Anderen zu widersprechen sage so liegt darin dass diess nicht meiner wirklichen Ueberzeugung entspricht. Zeller hat also diese ciceronischen Worte in derselben Weise missverstanden wie die anderen mit Bezug auf welche ich diess S. 170, 1 nachgewiesen habe.

[1]) De fin. II 35: ita tres sunt fines expertes honestatis, unus Aristippi vel Epicuri, alter Hieronymi, Carneadis tertius. V 22: nec vero alia sunt quaerenda contra Carneadiam illam sententiam.

[2]) De fin. II 35 (nach den bereits ausgeschriebenen Worten):

an denen die betreffende Bestimmung des höchsten Gutes als die Ansicht des Karneades bezeichnet und behandelt wird. Wie diess aber zu verstehen ist, um das zu erkennen, muss man einen Blick auf den Zusammenhang jener Stellen werfen. Schon Zeller hat, aber fälschlich, angeführt fin. V 20 d. h. eine Stelle in der es von Karneades heisst dass derselbe die fragliche Ansicht nur Disputirens halber aufgestellt habe.[1]) Wenn daher bald darauf (22) dieselbe Ansicht ohne Weiteres als die des Karneades bezeichnet wird, so wissen wir jetzt wie wir diess zu verstehen haben und dass wir darin nicht eine andere, von der des Kleitomachos abweichende Auffassung finden dürfen. Aus demselben Grunde ist auch die Beweiskraft der anderen Stellen keine.[2]) Und nicht bloss bei Cicero sondern überhaupt fehlt es an irgend einer Ueberlieferung, der zufolge das höchste Gut in

---

reliqui sibi constiterunt, ut extrema cum initiis convenirent, ut Aristippo voluptas, Hieronymo doloris vacuitas, Carneadi frui principiis naturalibus esset extremum. 38: de vacuitate doloris eadem sententia erit; reicietur etiam Carneades, nec ulla de summo bono ratio aut voluptatis non dolendive particeps aut honestatis expers probabitur. Tusc. V 87: si qui sunt qui desertum illud Carneadeum curent defendere.

[1]) Fruendi rebus eis, quas primas secundum naturam esse diximus, Carneades non ille quidem auctor, sed defensor disserendi causa fuit.

[2]) So wird zwar de fin. II 35 und 38 die betreffende Ansicht als die des Karneades behandelt. Wie diess aber zu verstehen ist und dass wir hierin nicht eine von der des Kleitomachos abweichende Auffassung erblicken dürfen, lehrt was wir bald darauf (42) lesen: quae possunt eadem contra Carneadeum illud summum bonum dici, quod is non tam, ut probaret, protulit, quam ut Stoicis, quibuscum bellum gerebat, opponeret. Ebenso war einem Missverständniss von Tuscul. V 87 vorgebeugt durch das was wir ebenda 84 lesen: nihil bonum nisi naturae primis aut omnibus aut maxumis frui, ut Carneades contra Stoicos disserebat.

die Befriedigung der ersten Naturtriebe zu setzen einer positiven Ueberzeugung des Karneades entsprochen hätte.[1]) Es scheint dass über diesen Punkt Metrodor und seine Anhänger mit Kleitomachos vollkommen übereinstimmten. Um so weniger sind wir daher berechtigt ihnen zu widersprechen. Es müssten denn in der Sache selbst liegende Gründe sein, die uns dazu nöthigten. Einen solchen scheint Zeller (S. 517) anzudeuten. „Unter die Fragen“, sagt er, „hinsichtlich deren eine möglichst begründete Ueberzeugung für uns Bedürfniss ist, musste nun Karneades seiner ganzen Richtung nach vor allem die sittlichen Grundsätze rechnen; das Leben und Handeln war es ja gerade, dem seine Lehre von der Wahrscheinlichkeit dienen sollte. So hören wir denn auch, dass er die Grundfrage der Ethik, die Frage über das höchste Gut eingehend besprochen hatte.“ Und allerdings scheint es ja consequent zu sein dass, wer einmal das Handeln auf die Wahrscheinlichkeit gründen wollte, auch die einzelnen Fragen der Ethik und insbesondere die wichtigste derselben, die Frage nach dem höchsten Gut, mit Wahrscheinlichkeit zu beantworten suchte. Aber diese Consequenz scheint Karneades eben nicht gezogen zu haben.

---

[1]) Clemens Alex. Strom. II 179 Sylb. erwähnt Mitglieder der jüngeren Akademie die das höchste Gut in die Epoche setzten; damit ist aber, wie Sext. Pyrrh. I 232 zeigt, Arkesilaos gemeint (vgl. Cicero fin. III 31). Auch die Späteren, müssen wir daher schliessen, stimmten Kleitomachos bei, wenn derselbe es für unmöglich erklärte anzugeben was Karneades für das höchste Gut gehalten habe. — Varro in den satt. Menipp. Sesquculix. fr. 24 f. (ed. Riese) freilich scheint dem Karneades die betreffende Ansicht zuzuschreiben, da er ihm aus der Anerkennung leiblicher Güter einen Vorwurf macht. Abgesehen davon aber dass wir den Zusammenhang der Worte nicht kennen so ist nicht zu übersehen dass auch er die Ansicht des Karneades der Zenons gegenüberstellt: denn daraus ist zu schliessen dass er sie nur aus der Polemik gegen die Stoiker kannte.

Unter den drei Classen des Wahrscheinlichen (Sext. Pyrrh. I 227 ff. dogm. I 166 ff.) könnte die Antwort, welche Karneades auf die Frage nach dem höchsten Gut gegeben haben soll, doch nur derjenigen zugerechnet werden, in der das Wahrscheinliche nicht bloss auf einem einzelnen Sinneseindruck für sich oder der Uebereinstimmung desselben mit anderen beruht sondern ausserdem noch durch die vernünftige Erwägung bestätigt wird. Wie nun aber Karneades das Wahrscheinliche überhaupt nur im Hinblick auf die Glückseligkeit des Menschen zugelassen haben soll,[1]) so scheint er insbesondere das Wahrscheinliche der erwähnten Art ausschliesslich für diesen Zweck bestimmt zu haben.[2]) Die Frage ist daher die, ob Karneades von der Art das höchste Gut zu bestimmen die Glückseligkeit abhängen liess: denn nur wenn diese Frage zu bejahen ist, sind wir zu der Annahme berechtigt dass er versucht habe das Problem des höchsten Gutes mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit zu lösen. Diese Frage muss aber verneint werden. Während die Stoiker behaupteten, nur bei ihrer Auffassung des höchsten Gutes könne der Weise glücklich werden, vertheidigte Karneades ihnen gegenüber die Ansicht dass die Tugend

---

[1]) Sext. dogm. I 166: *ἀπαιτούμενος δὲ* (Karneades) *καὶ αὐτός τι κριτήριον πρός τε τὴν τοῦ βίου διεξαγωγὴν καὶ πρὸς τὴν τῆς εὐδαιμονίας περίκτησιν, δυνάμει ἐπαναγκάζεται καὶ καθ᾽ αὑτὸν περὶ τούτου διατάττεσθαι, προσλαμβάνων τήν τε πιθανὴν φαντασίαν καὶ τὴν πιθανὴν ἅμα καὶ ἀπερίσπαστον καὶ διεξωδευμένην.*

[2]) Sext. dogm. I 184: *παρ᾽ ἣν αἰτίαν ὃν τρόπον ἐν τῷ βίῳ, ὅταν μὲν περὶ μικροῦ πράγματος ζητῶμεν, ἕνα μάρτυρα ἀνακρίνομεν, ὅταν δὲ περὶ μείζονος, πλείονας, ὅταν δ᾽ ἔτι μᾶλλον περὶ ἀναγκαιοτέρου, καὶ ἕκαστον τῶν μαρτυρούντων ἐξετάζομεν ἐκ τῆς τῶν ἄλλων ἀνθομολογήσεως, οὕτω, φασὶν οἱ περὶ τὸν Καρνεάδην, ἐν μὲν τοῖς τυχοῦσι πράγμασι τῇ πιθανῇ μόνον φαντασίᾳ κριτηρίῳ χρώμεθα, ἐν δὲ τοῖς διαφέρουσι τῇ ἀπερισπάστῳ, ἐν δὲ τοῖς πρὸς εὐδαιμονίαν συντείνουσι τῇ περιωδευμένῃ.*

den Weisen immer glücklich machen werde ob er nun in Bezug auf das höchste Gut die Meinung der Stoiker theile oder einer anderen Philosophie sich anschlösse, selbst wenn diese andere die epikureische wäre.[1]) Mit anderen Worten, die Art, wie wir die Frage nach dem höchsten Gut beantworten, ist für unsere Glückseligkeit vollkommen gleichgiltig: Karneades würde daher sich selbst widersprochen haben wenn er sich bemüht hätte gerade von diesem Problem eine wahrscheinliche Lösung zu finden. Aber, wird man einwenden, auch Karneades hatte doch eine Bestimmung des Guten und seines Gegentheils gegeben und dieselbe als eine wahrscheinliche bezeichnet.[2]) Ist nun unter diesem Guten nicht die Befriedigung der ersten Naturtriebe zu verstehen, die er doch das einzige Gut genannt haben soll?[3]) Oder wenn diess nach dem Gesagten nicht angeht, was ist dann das für ein Gut, das er glaubte mit Wahrscheinlichkeit für ein solches ausgeben zu dürfen? Bei der Beantwortung dieser

---

[1]) Cicero Tusc. V 83: et quoniam videris hoc velle, ut, quaecumque dissentientium philosophorum sententia sit de finibus, tamen virtus satis habeat ad vitam beatam praesidii, quod quidem Carneadem disputare solitum accepimus; sed is ut contra Stoicos, quos studiosissime semper refellebat et contra quorum disciplinam ingenium ejus exarserat; nos quidem illud cum pace agemus. Auch das Folgende kann wenigstens theilweise zur Kenntniss von Karneades' Verfahren benutzt werden.

[2]) Sext. Pyrrh. I 226: *διαφέρουσι δὲ* (die Mitglieder der neuen Akademie, unter denen vor Allen Karneades zu verstehen ist) *ἡμῶν προδήλως ἐν τῇ τῶν ἀγαθῶν καὶ τῶν κακῶν κρίσει· ἀγαθὸν γάρ τί φασιν εἶναι οἱ Ἀκαδημαϊκοὶ καὶ κακὸν οὐχ ὡς ἡμεῖς, ἀλλὰ μετὰ τοῦ πεπεῖσθαι ὅτι πιθανόν ἐστι μᾶλλον ὃ λέγουσιν εἶναι ἀγαθὸν ὑπάρχειν ἢ τὸ ἐναντίον, καὶ ἐπὶ τοῦ κακοῦ ὁμοίως, ἡμῶν ἀγαθόν τι ἢ κακὸν εἶναι λεγόντων οὐδὲν μετὰ τοῦ πιθανὸν εἶναι νομίζειν ὅ φαμεν ἀλλ' ἀδοξάστως ἑπομένων τῷ βίῳ, ἵνα μὴ ἀνενέργητοι ὦμεν.*

[3]) Cicero Tusc. V 84: nihil bonum nisi naturae primis aut omnibus aut maxumis frui, ut Carneades contra Stoicos disserebat.

Frage lässt uns die Ueberlieferung im Stich; wir sind daher genöthigt diesen Mangel durch einen Analogieschluss zu ersetzen. Eine ähnliche Stelle wie in der Theorie des Arkesilaos die Epoche, nimmt in der des Karneades, wenn wir wenigstens der Auffassung Metrodors und der Meisten folgen, das *πιθανὸν* und die diesem ertheilte Zustimmung ein; Arkesilaos forderte, dass wir überall die Epoche, Karneades, dass wir das *πιθανὸν* festhalten sollten. Arkesilaos hatte deshalb, wie ausdrücklich überliefert wird (Sext. Pyrrh. I 232) das Wesen des Guten in die Epoche gesetzt: es war also eine nahe liegende Consequenz, dass Karneades es ebenso in das *πιθανὸν* oder in die Anerkennung desselben setzte. Und dass Karneades wirklich diese Consequenz zog, sind wir um so eher berechtigt anzunehmen, als bereits Sokrates, das Vorbild Beider, sich begnügt hatte das Wesen des Guten in dieser rein formalen Weise zu bestimmen, indem er es mit dem Wissen schlechthin, abgesehen von seinem besonderen Inhalt, identificirte (Zeller II 1 S. 123 f.). Mit dem Ergebniss dieses Analogieschlusses steht die Ueberlieferung wenigstens im Einklang, wenn sie dasselbe auch nicht mit voller Bestimmtheit ausspricht. Bei Sextos Pyrrh. I 231 lesen wir: *ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς πρὸς τὸ τέλος διαφέρομεν τῆς νέας Ἀκαδημίας· οἱ μὲν γὰρ κατ' αὐτὴν κοσμεῖσθαι λέγοντες ἄνδρες τῷ πιθανῷ προσχρῶνται κατὰ τὸν βίον, ἡμεῖς δὲ τοῖς νόμοις καὶ τοῖς ἔθεσι καὶ τοῖς φυσικοῖς πάθεσιν ἑπόμενοι βιοῦμεν ἀδοξάστως.* Wenn der Unterschied, der zwischen der Akademie des Karneades und dem Pyrrhonismus in der Auffassung des Guten bestand, nicht bloss formaler Art war, wenn er auch den Inhalt berührte — und das wäre der Fall gewesen wenn Karneades das Gute in der Befriedigung der ersten Naturtriebe erblickt hätte —, warum wird diess hier, wo es doch darauf ankam diesen Unterschied zu bestimmen, ganz übergangen? warum lesen wir nicht etwas wie *οἱ μὲν*

γὰρ — ἄνδρες τῷ πιθανῷ προσχρώμενοι κατὰ τὸν βίον τῶν πρώτων κατὰ φύσιν ὀρέγονται? Noch auffallender ist, dass in dem zweiten Bericht den Sextos dogm. I 166 ff. über die Ethik des Karneades gibt und der ausführlich genug ist, nicht bloss im Allgemeinen das πιθανὸν schlechthin, ohne Rücksicht auf einen besonderen Inhalt desselben, als das Kriterion bezeichnet wird das uns zur Glückseligkeit verhilft (166 und 184), sondern dass auch unter den einzelnen Fällen, die als Beispiele des πιθανὸν namhaft gemacht werden, kein einziger sich auf die nähere Bestimmung des Guten bezieht. Hatte wirklich Karneades eine solche Bestimmung gegeben, dann musste diese doch vor allen anderen als Beispiel eines Wahrscheinlichen angeführt werden von dem die menschliche Glückseligkeit abhängt. Auch hier verschwindet das Auffallende sobald wir annehmen dass nach Karneades nicht das Wahrscheinliche, insofern es auf einen bestimmten Inhalt sich bezieht, die Grundlage unserer Glückseligkeit ist sondern das Wahrscheinliche als solches: wir sollen, war seine Meinung, uns im Urtheilen und Handeln an das Wahrscheinliche halten wie es uns in den einzelnen Lagen des Lebens mit dem verschiedensten Inhalt erfüllt entgegentritt, so werden wir unsere Glückseligkeit am Besten fördern, während ein Befolgen des ἀπίθανον uns mehr oder minder darin stören muss. — Der Annahme dieser Vermuthung, dass Karneades, ähnlich wie Arkesilaos in die Epoche, das Gute in das πιθανὸν oder dessen Anerkennung gesetzt habe, scheint sich indessen ein Umstand entgegenzustellen. Arkesilaos, kann man sagen, hatte die Epoche als τέλος bezeichnet:[1]) entsprach also in der Ethik des

---

[1]) Wenigstens gibt Sextos Pyrrh. I 232 als Ansicht des Arkesilaos: τέλος μὲν εἶναι τὴν ἐποχήν. Dazu stimmt Cicero de fin. III 31: ut quidam Academici constituisse dicuntur, extremum bonorum et

Karneades der Epoche das *πιθανόν*, so hätte Karneades dieses als das *τέλος* anerkannt. Somit schiene auch diese Annahme in Widerspruch zu kommen mit der Stelle der Tusculanen, aus der wir entnahmen dass Karneades das höchste Gut überhaupt nicht näher bestimmt habe. Aber zwischen *τέλος* und *τέλος* ist offenbar ein Unterschied. Oder woher käme es denn, dass Karneades, wenn er die verschiedenen Ansichten über das höchste Gut besprach, die des Arkesilaos überging? [1]) Das höchste Gut, das Karneades im Sinne hatte, wenn er die nähere Bestimmung desselben für unnütz erklärte, ist offenbar der höchste Gegenstand unseres Strebens, das letzte Ziel auf das wir alle unsere Handlungen richten. Als solches kann die Epoche nicht angesehen werden, da sie nicht der Inbegriff der Glückseligkeit sondern nur das Mittel sie zu erlangen ist; wenn sie trotzdem gelegentlich als *τέλος* bezeichnet wurde, so kann diess nur in dem Sinne geschehen sein, dass sie die höchste Aufgabe des Weisen (summum munus sapientis Cicero fin. III 31) sein sollte. Das *τέλος* oder *ἀγαθὸν* dieser letzteren Art näher zu bestimmen konnte aber Karneades unmöglich für überflüssig halten, da er dann auf jede Normirung der Handlungen behufs unserer Glückseligkeit hätte verzichten müssen. Daher bestimmte er selber es näher als das *πιθανὸν* oder dessen Anerkennung d. h. er gab das Mittel an das zur Glückseligkeit führt, das eigentliche Wesen dieser letzteren aber zu bestimmen hielt er für unnöthig.[2])

---

summum munus esse sapientis obsistere visis assensusque suos firme sustinere. Vgl. S. 185, 1.

[1]) Diess müssen wir daraus schliessen, dass ihrer bei Cicero Tusc. V 83 ff. nicht gedacht wird. Vgl. auch de fin. II 35. V 16 ff. Acad. pr. 138 ff.

[2]) Die gegebene Darstellung ruht auf der Voraussetzung, dass Karneades zwischen der Glückseligkeit die wir erstreben und dem

Die in der Skepsis des Karneades wahrnehmbaren Keime des Dogmatismus wurden von seinen Nachfolgern weiter

---

Mittel wodurch wir sie uns verschaffen genau unterschied. Unter Annahme derselben Unterscheidung erklärt sich noch etwas Anderes das man bisher auffallend gefunden hat, und das ist, dass Karneades die Tugend vom höchsten Gut ausgeschlossen haben soll. Zeller (S. 521) will dafür nur die ungenaue Darstellung Ciceros verantwortlich machen, da nach Karneades eigentlicher Meinung die Tugend vom höchsten Gut d. i. dem ersten Naturgemässen nicht zu trennen sei. Er beruft sich deshalb (S. 521, 1) besonders auf de fin. V 18 f.: hier werde von der Ansicht, welche das bonum und honestum (denn so muss man Zellers Worte nach dem Zusammenhange verstehen, obgleich Cicero nicht von bonum und honestum sondern vom höchsten Gut oder der Glückseligkeit spricht) in den Besitz des Naturgemässen setzt, gesagt, nach ihr seien die prima secundum naturam die prima in animis, quasi virtutum igniculi et semina. Diese Worte enthalten einen Irrthum. Nicht das sagt Cicero, dass die prima secundum naturam und die quasi virtutum igniculi et semina zusammenfallen, sondern dass zu den ersteren auch die letzteren mit gehören. Ich setze zum Beweise Ciceros Worte her: ab eis alii, quae prima secundum naturam nominant, proficiscuntur, in quibus numerant incolumitatem conservationemque omnium partium, valetudinem, sensus integros, doloris vacuitatem, viris, pulchritudinem, cetera generis ejusdem, quorum similia sunt prima in animis, quasi virtutum igniculi et semina. Ergibt sich nun hieraus wirklich, dass auch Karneades ein solches erstes Naturgemässes im Geiste angenommen und dafür die Keime der Tugenden gehalten habe? Diese Folgerung nicht zu rasch zu ziehen, muss uns warnen was wir bald darauf lesen. Denn hier wird die Ansicht des Karneades als eine, welche die Tugend vom höchsten Gut ausschliesst, denen des Aristipp und Hieronymos an die Seite gestellt (20), davon aber die der alten Akademie, die die Tugend mit in das höchste Gut aufnimmt und nach Zeller (S. 520) mit der des Karneades identisch sein soll, unterschieden und mit denen des Kalliphon und Deinomachos verbunden (21). Und dasselbe wird uns ausdrücklich gesagt in diesen Worten (22): nec vero alia sunt quaerenda contra Carneadiam illam sententiam: quocumque enim modo summum bonum sic exponitur ut id vacet honestate, nec officia nec virtutes in ea ratione nec amicitiae constare possunt. So bestimmt

entwickelt. Wie die Schüler des Sokrates so gingen auch die des Karneades in der Auffassung der Grundgedanken

sprechen diese beiden Stellen, dass sie uns wenigstens nöthigen die Worte, welche Karneades eine andere Ansicht zuzuschreiben schienen, noch einmal genauer anzusehen. Hierbei stellt sich heraus, dass streng genommen das was die „alii“, d. i. Karneades, zum ersten Naturgemässen zählen nicht über die incolumitas und dergleichen hinausgeht. Denn nur mit Bezug auf dieses Naturgemässe heisst es „numerant“. Was dagegen über das Naturgemässe im Geiste bemerkt wird, hat keineswegs eine Form die uns zwänge es aufzufassen als im Sinne des Karneades gesagt: es wird nämlich nur gesagt dass auch im Geiste sich finde was dem Vorhergenannten ähnlich sei; dass die „alii“ schon diese Aehnlichkeit hervorgehoben hätten wird mit keiner Silbe angedeutet. Wir können daher ebenso gut die Worte „quorum similia — semina“ für einen freien Zusatz Ciceros halten, der damit aussprechen wollte nicht was Karneades sondern was er selbst Alles zum ersten Naturgemässen rechnete. Und wir werden und müssen diess thun, da wir nur so Cicero von einem Widerspruch befreien wie er sich ihm kaum zutrauen lässt: denn auch bei seiner Flüchtigkeit ist es doch nicht denkbar dass er erst einem Philosophen eine Ansicht zuspricht die er ihm gleich darauf mit dürren Worten wieder abspricht. Besser hatte über jene Stelle Madvig zu de fin. S. 819² geurtheilt: in libro V denique 18 cum Cicero „prima in animo“ vult esse „quasi virtutum igniculos et semina“, incaute aliquid admiscuit ex illo fonte, de quo dicam paulo post. Eine andere Stelle, auf die sich Zeller stützen könnte, ist fin. IV 15. Hier glaubt man zunächst in den Worten „omnibus aut maximis rebus eis, quae secundum naturam sint, fruentem vivere“ die Bestimmung vor sich zu haben, die Karneades vom höchsten Gut gegeben haben soll. Zur näheren Erklärung dieser Worte dient aber was wir unmittelbar darauf lesen: hoc non est positum in nostra actione; conpletur enim et ex eo genere vitae, quod virtute fruitur, et ex eis rebus, quae sunt secundum naturam neque sunt in nostra potestate. Ausdrücklich wird hier in das höchste Gut die Tugend mit aufgenommen. Zellers Auffassung scheint also Recht zu behalten. Aber doch nur unter der Voraussetzung, dass das höchste Gut, von dem hier gesprochen wird, wirklich das des Karneades ist. Und gegen diese Annahme muss uns bedenklich machen, dass Karneades in dem

und letzten Ziele ihres Meisters auseinander. Die Einen, als deren Vertreter wir schon Kleitomachos, den Haupt-

Zusammenhang der fraglichen Worte nirgends genannt wird. Statt seiner treffen wir vielmehr vorher auf den Namen Polemons und nachher auf Xenokrates und Aristoteles. Kein Zweifel daher, dass es sich hier um das höchste Gut der alten, von Antiochos erneuerten Akademie handelt. Von diesem ist aber das des Karneades wohl zu unterscheiden. Das zeigt deutlich Cicero de fin. II 34 f. Auch hier wird ausdrücklich Karneades denen beigezählt, die die Tugend vom höchsten Gut ausschlossen, und dasselbe in seinem Sinne auf das „frui principiis naturalibus" eingeschränkt; von Polemon und Aristoteles dagegen wird gesagt, dass sie das höchste Gut in das „secundum naturam vivere" setzten, und dieses dann erklärt durch „virtute adhibita frui primis a natura datis". Wenn nun trotzdem die fraglichen Worte des vierten Buches das höchste Gut in der Weise bestimmen, wie diess Karneades gethan hatte, nur das erste Naturgemässe erwähnen von der Tugend aber schweigen, so trägt daran offenbar nur Ciceros Flüchtigkeit die Schuld. Auch hier handelt es sich wie im zweiten Buche um eine Erklärung des „secundum naturam vivere" (vgl. 14: cum enim superiores, e quibus planissime Polemo, secundum naturam vivere summum bonum esse dixissent, his verbis tria significari Stoici dicunt) und zwar ebenfalls im Sinne der alten Akademie. Dass dazu auch das „adhibita virtute" gehört, haben wir schon gesehen; wenn daher Cicero dasselbe hier fortlässt, so ist diess ein blosser Flüchtigkeitsfehler. Das beweisen zum Ueberfluss die unmittelbar folgenden, schon angeführten Worte. Denn hätte Cicero mit bewusster Absicht den Inhalt des höchsten Gutes auf den Genuss des Naturgemässen eingeschränkt, so hätte er auch die Tugend mit unter das Naturgemässe rechnen müssen, während er sie doch gleich darauf dem Naturgemässen entgegensetzt und so von ihm ausschliesst. Auch auf diese zweite Stelle kann sich daher Zeller nicht mehr berufen, und es wird daher wohl bei Ciceros ausdrücklicher Erklärung sein Bewenden haben dass Karneades die Tugend vom höchsten Gut ausgeschlossen habe. Man braucht hieran nicht mehr Anstoss zu nehmen als daran dass der ebenfalls der Akademie angehörige Alexandriner Eudoros in seiner Eintheilung der Ethik den Tugenden (ἀρεταί) und den Gütern (ἀγαθά) je ein besonderes Kapitel zuwies (Stob. ekl. II 50). Uebrigens hatte Karneades mit dieser Unter-

schriftsteller der Schule, kennen gelernt haben, erklärten ihn für einen vollkommenen Skeptiker. Diesen trat Metrodor gegenüber, und zwar, wie wir bereits gesehen haben, in der Frage wie weit Karneades die Urtheilsenthaltung ausgedehnt, ob er ein Meinen des Weisen zugelassen habe. Metrodor hatte diese Frage bejaht. Dabei war er aber nicht stehen geblieben. Er leugnete überhaupt, dass Karneades die Möglichkeit des Begreifens und Erkennens schlechthin bestritten habe; nur dem Wissen, das die Stoiker allein dieses Namens für würdig hielten, habe seine Polemik gegolten.[1]) Mit dieser

scheidung, die er zwischen der Tugend und den Bestandtheilen der Glückseligkeit machte, schwerlich die Absicht die Moral auf eigene Füsse zu stellen und von dem Streben nach Glückseligkeit unabhängig zu machen. Was er wollte war offenbar nur eine begriffliche Scheidung: der Begriff der Tugend, behauptete er, sei ein anderer als der der Glückseligkeit. Dass diese beiden in der Wirklichkeit des Lebens eng zusammengehören, hat er gewiss nicht geleugnet: vielmehr wird er die Tugend als das geeignetste Mittel bezeichnet haben uns in den Besitz aller der Güter zu setzen, deren Genuss die Glückseligkeit ausmachen sollte. Nur um den Stoikern zu widersprechen, wie überliefert wird, stellte Karneades diese Ansicht vom höchsten Gut auf. Und dieser Zweck giebt sich auch deutlich in ihr zu erkennen. Den Stoikern ging das Wesen der Glückseligkeit in der Tugend auf, der Genuss (ἡδονή) war davon ausgeschlossen und galt ihnen nur für etwas Accidentelles. Dem gegenüber behauptete nun Karneades, dass gerade im Genuss das Wesen der Glückseligkeit bestehe, die Tugend aber davon auszuschliessen sei da sie nur ein Weg zur Glückseligkeit, nicht diese selber sei. In keinem anderen Sinne nahm er sich wohl auch der Ansicht Kalliphons gegenüber den Stoikern an (Cicero Acad. pr. 139) als weil dieser den Genuss (voluptas, ἡδονή) mit in das höchste Gut aufgenommen hatte.

[1]) Augustin contra Acad. III 18, 41: qui (Philo) jam veluti aperire cedentibus hostibus portas coeperat et ad Platonis auctoritatem Academiam legesque revocare; quamquam et Metrodorus id antea facere tentaverat, qui primus dicitur esse confessus non decreto placuisse Academicis nihil posse comprehendi sed necessario contra Stoicos hujusmodi eos arma sumpsisse.

Ansicht scheint er indessen unter seinen Zeitgenossen ziemlich allein gestanden zu haben.[1]) Erst Philon der Schüler des Kleitomachos nahm sie wieder auf und scheint sie näher bestimmt sowie mit grösserem Nachdruck vorgetragen zu haben.[2]) Auch seine Ansicht war es nicht von jeher gewesen.[3]) Allerdings war er von Anfang an Karneadeer und blieb es bis zuletzt insofern auch mit der eben erwähnten Ansicht er nicht eine neue ihm eigenthümliche Meinung aussprechen sondern lediglich die des Karneades ausdrücken wollte.[4]) Aber die Worte des Karneades liessen eine verschiedene Erklärung zu, und wie wir schon sahen, stritten

[1]) Diess darf man daraus schliessen, dass er behauptete Alle hätten den Karneades missverstanden (*Καρνεάδου παρακηκοέναι πάντας*) nach Ind. Herc. col. 26, 4.

[2]) Sonst hätte sie Antiochos nicht als eine bis dahin in der akademischen Schule unerhörte bezeichnen und Herakleitos der Schüler des Kleitomachos und Philon ihm darin zustimmen können, wie diess doch geschieht bei Cicero Acad. pr. 11: at ille (Antiochus), Heracliti memoriam inplorans, quaerere ex eo, viderenturne illa Philonis aut ea num vel e Philone vel ex ullo Academico audivisset aliquando? negabat. Noch eine Möglichkeit darf ins Auge gefasst werden. Wir wissen nicht ob Metrodor auch als Schriftsteller thätig gewesen ist. Denn daraus dass er im Ind. Herc. col. 26, 4 *μέγας καὶ βίῳ καὶ λόγῳ* genannt wird, ergibt es sich noch nicht. In der Charakteristik aber, die Lucullus bei Cicero Acad. pr. 16 von den einzelnen Akademikern gibt, wird an Metrodor nur seine genaue Bekanntschaft mit Karneades hervorgehoben. Die Vermuthung ist daher wohl erlaubt dass er dem Beispiel des Arkesilaos und Karneades folgend sich auf den mündlichen Vortrag beschränkte. In diesem Falle ist es aber denkbar, dass erst aus Philons Schrift dessen jüngere Zeitgenossen etwas von jener Ansicht Metrodors erfuhren, und dann vollkommen erklärt weshalb dieselbe ihnen als eine bis dahin in der Akademie unerhörte erschien.

[3]) Vgl. die in der vorigen Anmerkung angeführte Stelle.

[4]) Wenigstens hatte Metrodor den S. 194, 1 angeführten Worten Augustins zufolge sie nicht für eine ihm allein angehörende sondern

Metrodor und Kleitomachos darüber ob die Epoche absolut zu fassen oder ob sie zu beschränken und dem Weisen das Meinen gestattet sei. Indessen auf diese Verschiedenheit der Auslegung kann sich der Wandel in Philons Ansichten nicht bezogen, Philon kann nicht bis dahin die absolute Epoche vertheidigt und erst danach sich zu Metrodor bekehrt haben. Denn wie hätte der Uebergang zu dieser Ansicht eine solche Entrüstung bei Antiochos und Catulus hervorrufen können, da es dieselbe Auffassung der karneadeischen Skepsis war zu der auch diese sich bekannten?[1]) Das Neue, den Widerspruch der Genannten Herausfordernde kann also nur in der Einführung des Namens *καταληπτὸν* liegen. Dieses Wort wollte Philon in einem weiteren Sinne brauchen als die Stoiker thaten, die es auf solche wahre Vorstellungen einschränkten denen keine falsche jemals gleich sein könnte: Philon entfernte dieses Merkmal aus dem Begriff, da er die Möglichkeit derartiger Vorstellungen leugnete. Das war es, wogegen sich die Polemik des Antiochos richtete. Er konnte nicht zugeben, dass man nach Aussonderung jenes Merkmals noch von einem *καταληπτὸν* sprach, dass man mit diesem Wort, das auf ein Erkennen und Wissen hindeutete, Vorstellungen bezeichnete, die nur den Namen von wahrscheinlichen verdienten und die auch Philon selber bis dahin nicht anders benannt hatte.[2]) Dass hierin, in der Verwendung

für die der Akademiker ausgegeben, unter denen in diesem Zusammenhange zuerst an Karneades zu denken ist. An Metrodor schloss sich aber Philon an.

[1]) Ueber Antiochos' Auffassung der Karneadeischen Skepsis s. S. 172 ff.. Ueber Catulus s. Cicero Acad. pr. 148. Dass der letztere ebenso wie Antiochos Philon bestritten hatte, ergibt sich aus Cicero a. a. O. 12.

[2]) Bei Cicero Acad. pr. 18 sagt Lucullus: Philo autem, dum nova quaedam commovet, quod ea sustinere vix poterat, quae contra Academicorum pertinaciam dicebantur, et aperte mentitur, ut est

des Wortes *καταληπτόν*, Philons eigenthümliche, ihn von seinen Vorgängern in der Akademie scheidende Neuerung beruht, bestätigt auch Sextos Empeirikos, wenn er die Eigenthümlichkeit Philons darein setzt dass dieser die Unerkennbarkeit der Dinge nur mit Bezug auf die stoische *καταληπτικὴ φαντασία*, nicht aber hinsichtlich der Natur der Dinge selber behauptet habe.[1])

reprehensus a patre Catulo, et, ut docuit Antiochus, in id ipsum se induit, quod timebat. cum enim ita negaret quicquam esse, quod conprehendi posset — id enim volumus esse *καταληπτόν* —, si illud esset, sicut Zeno definiret, tale visum — jam enim hoc pro *φαντασίᾳ* verbum satis hesterno sermone trivimus —, visum igitur inpressum effictumque ex eo, unde esset, quale esse non posset ex eo, unde non esset: — id nos a Zenone definitum rectissime dicimus; qui enim potest quicquam conprehendi, ut plane confidas perceptum id cognitumque esse, quod est tale, quale vel falsum esse possit? — hoc cum infirmat tollitque Philo, judicium tollit incogniti et cogniti; ex quo efficitur nihil posse conprehendi: ita inprudens eo, quo minime volt, revolvitur. qua re omnis oratio contra Academiam suscipitur a nobis, ut retineamus eam definitionem, quam Philo voluit evertere; quam nisi obtinemus, percipi nihil posse concedimus. Da den Anlass zu dieser Neuerung in der Terminologie Philon offenbar von der Unmöglichkeit genommen hatte Vorstellungen zu finden die wahr und zugleich von jeder falschen deutlich unterschieden sind, so konnte Antiochos in seiner Polemik die Erörterung dieses Punktes nicht umgehen. Wenn daher ein anderes Bruchstück, das uns aus dieser Polemik erhalten ist, sich gerade hierauf bezieht, so kann diess nur zur Bestätigung dafür dienen, dass die wesentliche und Aufsehen machende Neuerung Philons in der Einführung des *καταληπτὸν* bestand. Jenes Bruchstück finden wir bei Cicero Acad. pr. 111: Ne illam quidem praetermisisti, Luculle, reprehensionem Antiochi — nec mirum, inprimis enim est nobilis —, qua solebat dicere Philonem maxime perturbatum: cum enim sumeretur unum, esse quaedam falsa visa, alterum, nihil ea differre a veris, non attendere superius illud ea re a se esse concessum, quod videretur esse quaedam in visis differentia; eam tolli altero, quo neget visa a falsis vera differre: nihil tam repugnare.

[1]) Pyrrh. I 235: *οἱ δὲ περὶ Φίλωνά φασιν ὅσον μὲν ἐπὶ τῷ*

Diese Neuerung scheint indessen zu unbedeutend zu sein als dass wir in sie die wissenschaftliche Eigenthümlichkeit Philons setzen dürften, eine Eigenthümlichkeit die so gross war dass sie ihm das Recht erwarb der Stifter der vierten Akademie zu heissen. Ein blosser Unterschied in der Terminologie, meint man vielleicht, würde diess nicht bewirkt haben. Und doch wie viel hängt bisweilen in der Philosophie am Unterschied der Worte! Wie wichtig war es dass Karneades an die Stelle des *εὔλογον* das *πιθανόν* setzte! Und so ist es auch keineswegs gleichgiltig dass Philon das letztere oder wenigstens die höchste Art desselben mit dem Namen des *καταληπτὸν* belegte. Damit war der Gegensatz, in dem die akademische Skepsis sich zum Dogmatismus befand, zum Theil beseitigt und auf einen Gegensatz zu einer einzelnen dogmatischen Philosophie, der stoischen, eingeschränkt. Nicht jedes Begreifen und Erkennen hielt Philon für unmöglich, sondern nur das Begreifen und Erkennen in dem Sinne den die Stoiker damit verbanden. In einem weiteren Sinne dagegen, in dem es auch die Wahrscheinlichkeit wenigstens des höchsten Grades bezeichnen konnte, hielt er Beides für möglich. Und es mochte dieser Sinn sein, in dem nach seiner Meinung dergleichen Worte

---

στωικῷ κριτηρίῳ, τουτέστι τῇ καταληπτικῇ φαντασίᾳ, ἀκατάληπτα εἶναι τὰ πράγματα, ὅσον δὲ ἐπὶ τῇ φύσει τῶν πραγμάτων αὐτῶν καταληπτά. D. h. unsere Vorstellungen vermögen allerdings das wirkliche Wesen der Dinge ausser uns wiederzugeben, nur fehlt ihnen ein Kennzeichen woran wir in jedem einzelnen Falle sehen können ob sie von etwas Wirklichem oder Unwirklichem hervorgerufen sind. Mit anderen Worten, Philon gab zu dass eine Vorstellung sein könne *ἀπὸ ὑπάρχοντος καὶ κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη* (Sextos dogm. I 248) und beanspruchte für eine solche den Namen des *καταληπτόν*; was er bestritt war nur die Berechtigung des Zusatzes *ὁποία οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος*, den zu dieser Definition die Stoiker machten.

auch von anderen Philosophen genommen wurden. So hatte Platon das, was den Inhalt der Naturphilosophie ausmacht, nur in der Form des Wahrscheinlichen (*εἰκός*) gegeben: trotzdem coordinirten seine Schüler diese Disciplin der Dialektik und Ethik und bezeichneten sie dadurch ebenfalls als eine Art des Wissens. Und auch Aristoteles, obgleich er sich des schwankenden Bodens, den alle ethisch-politischen Erörterungen unter sich haben, wohl bewusst war, hatte darum doch den Ergebnissen derselben den Namen einer Wissenschaft nicht versagen wollen.[1]) Auf sie mochte sich daher Philon berufen wenn es zu beweisen galt dass auch das nur das Wahrscheinliche umfassende Meinen den Namen eines Wissens und Erkennens wenigstens unter Umständen verdiene, und er hatte dazu um so mehr Veranlassung da

---

[1]) Die Annahme, dass Philon sich gerade auf die aristotelische Ethik berufen habe, wird einmal dadurch nahe gelegt, weil ja für Philon die Philosophie fast nur Ethik war (vgl. Stob. ekl. II p. 40 f.). Dazu kommt aber noch dass die skeptische Akademie in der Beurtheilung des wissenschaftlichen Werthes ethischer Betrachtungen aufs Genaueste mit Aristoteles zusammentrifft. Man lese im Anfangskapitel der Nikomachischen Ethik (p. 1094^{b} 10 ff.) Folgendes: *ἡ μὲν οὖν μέθοδος τούτων ἐφίεται, πολιτική τις οὖσα· λέγοιτο δ' ἂν ἱκανῶς, εἰ κατὰ τὴν ὑποκειμένην ὕλην διασαφηθείη· τὸ γὰρ ἀκριβὲς οὐχ ὁμοίως ἐν ἅπασι τοῖς λόγοις ἐπιζητητέον, ὥσπερ οὐδ' ἐν τοῖς δεδημιουργημένοις. τὰ δὲ καλὰ καὶ τὰ δίκαια, περὶ ὧν ἡ πολιτικὴ σκοπεῖται, τοσαύτην ἔχει διαφορὰν καὶ πλάνην ὥστε δοκεῖν νόμῳ μόνον εἶναι, φύσει δὲ μή. τοιαύτην δέ τινα πλάνην ἔχει καὶ τἀγαθὰ διὰ τὸ πολλοῖς συμβαίνειν βλάβας ἀπ' αὐτῶν· ἤδη γάρ τινες ἀπώλοντο διὰ πλοῦτον, ἕτεροι δὲ δι' ἀνδρείαν· ἀγαπητὸν οὖν περὶ τοιούτων καὶ ἐκ τοιούτων λέγοντας παχυλῶς καὶ τύπῳ τἀληθὲς ἐνδείκνυσθαι, καὶ περὶ τῶν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ καὶ ἐκ τοιούτων λέγοντας τοιαῦτα καὶ συμπεραίνεσθαι.* Hiermit vergleiche man Sext. dogm. I 174 f.: *ὅθεν τὸ κριτήριον ἔσται μὲν ἡ φαινομένη ἀληθὴς φαντασία, ἣν καὶ πιθανὴν προσηγόρευον οἱ ἀπὸ τῆς Ἀκαδημίας, ἐμπίπτει δὲ ἔσθ' ὅτε καὶ ψευδής, ὥστε ἀνάγκην ἔχειν καὶ τῇ κοινῇ ποτὲ τοῦ*

zwischen ihm und Antiochos doch auch darum gestritten wurde wer von ihnen die altakademische Lehre vertrat.[1])

ἀληθοῦς καὶ ψευδοῦς φαντασίᾳ χρῆσθαι. οὐ μέντοι διὰ τὴν σπάνιον ταύτην παρέμπτωσιν, λέγω δὲ τῆς μιμουμένης τἀληθές, ἀπιστητέον ἐστὶ τῇ ὡς (ἐπὶ?) τὸ πολὺ ἀληθευούσῃ· τῷ γὰρ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τάς τε κρίσεις καὶ τὰς πράξεις κανονίζεσθαι συμβέβηκεν.

[1]) Dass Philon wirklich, um seinen Gebrauch des Wortes *καταληπτὸν* zu rechtfertigen, auf die älteren Schüler Platons zurückging, wird um einen Grad wahrscheinlicher durch Folgendes was Cicero Acad. pr. 112 f. gegen Lucullus vorbringt: si — mihi cum Peripatetico res esset, qui id percipi posse diceret, „quod inpressum esset e vero“, neque adderet illam magnam accessionem „quo modo inprimi non posset a falso“, cum simplici homine simpliciter agerem nec magno opere contenderem, atque etiam si, cum ego nihil dicerem posse conprehendi, diceret ille sapientem interdum opinari, non repugnarem, praesertim ne Carneade quidem huic loco valde repugnante: nunc quid facere possum? quaero enim quid sit quod conprehendi possit. respondet mihi non Aristoteles aut Theophrastus, ne Xenocrates quidem aut Polemo, sed his minores: tale verum, quale falsum esse non possit, nihil ejus modi invenio; itaque incognito nimirum adsentiar, id est, opinabor. hoc mihi et Peripatetici et vetus Academia concedit: vos negatis, Antiochus in primis etc. Vgl. auch was de fin. V 76 Cicero, wir dürfen sagen von Philons Standpunkt aus, äussert: nonne meministi (Worte Ciceros an Piso gerichtet) licere mihi ista probare quae sunt a te dicta? quis enim potest ea, quae probabilia videantur ei, non probare? „an vero“ inquit „quisquam potest probare quod perceptum quod conprehensum quod cognitum non habet?“ „non est ita,“ inquam „Piso, magna dissensio: nihil est enim aliud quam ob rem mihi percipi nihil posse videatur nisi quod percipiendi vis ita definitur a Stoicis ut negent quicquam posse percipi nisi tale verum quale falsum esse non possit. itaque haec cum illis est dissensio, cum Peripateticis nulla sane. sed haec omittamus; habent enim et bene longam et satis litigiosam disputationem. Dass Philon in derselben Schrift, in der er seine Definition des *καταληπτὸν* zuerst aufstellte und vertheidigte, auch an die alte Akademie wieder anzuknüpfen suchte, wird in hohem Grade wahrscheinlich durch Cicero Acad. post. 13: „Antiochi magister Philo, magnus vir, ut tu existimas ipse, negat in libris, quod coram etiam ex ipso audiebamus,

Diese Auffassung der Lehre Philons wird aber erst dann auf volle Zustimmung rechnen können, wenn sich gezeigt hat dass die abweichenden Ansichten Anderer nicht Stich halten. Eine solche hat K. Fr. Hermann aufgestellt (in zwei göttinger Programmen de Philone Larissaeo, 1851 und 1855). Nach ihm bestünde die Eigenthümlichkeit Philons gegenüber seinen akademischen Vorgängern darin dass er nicht wie diese die Skepsis gegen jede Erkenntniss richtete sondern nur gegen die aus den Sinnen geschöpfte. Dagegen habe er wie Platon eine Erkenntniss für möglich gehalten, die das wahre Wesen der Dinge jenseits der Sinneseindrücke erfasste. Wenn er daher so heftig gegen die Stoiker stritt, so sei der Grund hiervon nicht gewesen, dass diese überhaupt ein sicheres Wissen annahmen, sondern nur dass sie dasselbe einzig und allein aus den Sinnen ableiteten. Wir brauchen nicht auf alle einzelnen Gründe einzugehen mit denen Hermann seine Ansicht zu stützen versucht hat. Die Hauptsache ist ob sich dieselbe an dem bewährt was uns Cicero Acad. pr. 18 (s. o. S. 196, 2) über Philons Lehre mittheilt: denn diess ist unstreitig das wichtigste Zeugniss, von dem jede Untersuchung über Philon ausgehen muss, das auch vor dem des Sextos (Pyrrh. I 235) den Vorzug verdient weil es nicht wie dieses verschiedener Auslegung fähig ist. Hermann freilich hat ihm eine verschiedene Auslegung gegeben, von der es indessen fraglich ist ob sie sich wirklich mit Ciceros Worten verträgt. Nach Hermann nämlich hätten wir in diesen die Ueberlieferung dass Philon nicht einmal für den Fall das Wissen der Stoiker als solches anerkennen wollte wenn es wirklich Vorstellungen

---

duas Academias esse erroremque eorum, qui ita putarunt, coarguit." „est, inquit, ut dicis; sed ignorare te non arbitror, quae contra Philonis Antiochus scripsit."

der Art gäbe wie sie nach ihnen allem Wissen zu Grunde liegen sollten, d. h. Abdrücke und Bilder von dem was ist wie sie nicht entstehen können von dem was nicht ist (visum inpressum effictumque ex eo unde esset, quale esse non posset ex eo unde non esset). Durch eine solche Behauptung würde sich Philon allerdings, wie auch Hermann hervorhebt, wesentlich von Karneades unterschieden haben, der unter der Voraussetzung dass Vorstellungen jener Art nachgewiesen würden auch ein Wissen nicht mehr leugnen wollte (Sext. dogm. I 402): denn selbst diese Voraussetzung, die Karneades noch übrig gelassen hatte, würde hiernach Philon aufgehoben haben, weil Vorstellungen dieser Art doch immer aus den Sinnen abgeleitet sind, Philon aber eine durch die Sinne vermittelte Erkenntniss für schlechthin unmöglich hielt. Von hier aus war dann nur ein kleiner Schritt bis zu der Annahme dass Philon ganz wie Platon kein anderes Wissen gelten liess als das durch Anschauen der Ideen gewonnene. Aber dieser höchst wichtige Schluss hängt eigentlich nur an zwei Wörtchen, die den Anfang der Folgerung bilden. Was Hermann von Cicero für bezeugt hält, ist, dass Philon nicht einmal für den Fall dass sich Vorstellungen der erwähnten Art nachweisen liessen, gestattet habe auf dieselben ein Wissen zu gründen.[1]) Von diesem „nicht-einmal", an dem doch Alles hängt, ist nun aber bei Cicero nicht die geringste Spur zu entdecken. Vielmehr lesen wir dort: Philon habe nur unter der Voraussetzung geleugnet dass etwas Begreifbares existire wenn man dasselbe in der Weise

[1]) Vgl. im zweiten der angeführten Programme S. 11: Philo autem quomodo hac in causa vel ultra Carneadem progressus sit, haud scimus an jam priorum Academicorum testimonio probetur (18), ubi ne ita quidem comprehensionem concessisse traditur, si tale visum esset, quale Zeno definierat, „impressum effictumque ex eo unde esset, quale esse non posset ex eo unde non esset."

wie Zenon gethan hatte definire.[1]) Und dass, woran Philon in der zenonischen Definition Anstoss nahm, nicht etwa der Umstand war, dass dieselbe diese allem Wissen zu Grunde liegenden Vorstellungen aus den Sinneseindrücken ableitete, lehren ebenfalls Ciceros Worte: denn deutlich wird hier der Zusatz „wie sie nicht entstehen können von dem was nicht ist" als das bezeichnet worauf es ankommt und wogegen sich Philons Polemik richtete.[2]) Philon also statt über Karneades hinauszugehen bleibt vielmehr, wenn man aufs Wesentliche sieht, auf dessen Standpunkt stehen.[3]) — Unbedeutend ist was Hermann sonst noch zur Bestätigung seiner Ansicht beigebracht hat. So findet er z. B., dass unter Annahme derselben sich besser erkläre weshalb Antiochos gerade gegen Philon mit solcher Heftigkeit aufgetreten sei: denn den Grund hiervon könne man jetzt darin

---

[1]) Die Worte sind: cum enim ita negaret quicquam esse quod conprehendi posset, — — — si illud esset sicut Zeno definiret.

[2]) Es heisst nach Anführung der zenonischen Definition: id nos a Zenone definitum rectissime dicimus; qui enim potest quicquam conprehendi, ut plane confidas perceptum id cognitumque esse, quod est tale quale vel falsum esse possit? Hierauf wird hinzugefügt: hoc cum infirmat tollitque Philo, judicium tollit incogniti et cogniti. Das was Philon „entkräftet und aufhebt", ist somit nicht die gesammte Definition sondern nur der fragliche Zusatz. Dass es dieser war an den Philon sich vorzüglich oder allein stiess, zeigen auch Ciceros Worte Acad. pr. 112 (s. o. S. 200, 1), in denen er denselben als „illa magna accessio" bezeichnet ohne die man sich wohl verständigen könnte. Zur Kenntniss von Philons Ansicht dürfen diese Worte darum benutzt werden, weil Cicero, der spricht, dort seine Ansicht ausdrücklich von der des Karneades noch unterscheidet (praesertim ne Carneade quidem huic loco valde repugnante): wollen wir daher nicht annehmen, Cicero habe sich eine Ansicht ganz für sich gebildet, so wird dieselbe wohl diejenige Philons sein.

[3]) Auf Hermanns Irrthum in der Erklärung der ciceronischen Worte hatte schon Zeller S. 592, 1 hingewiesen.

sehen dass Philon in der Bestreitung der stoischen Erkenntnisstheorie noch mehr in die Tiefe ging als Karneades und deshalb auch der von Antiochos erstrebten Versöhnung zwischen Akademie und Stoa noch mehr im Wege war.[1]) Und allerdings liess sich im Allgemeinen unter Voraussetzung von Hermanns Ansicht die Heftigkeit wohl erklären, mit der Antiochos seinem Lehrer Philon entgegentrat. Nicht genügend aber erklärt sich die besondere Art in der sich diese Heftigkeit äusserte: denn würde Antiochos wohl die Ansicht Philons eine bis dahin in der Akademie unerhörte genannt haben (Acad. pr. 11), wenn wirklich Philon einfach zur Lehre Platons zurückgekehrt wäre? Wie sich diese Aeusserung mit unserer Auffassung Philons vereinigen lässt, ist früher (S. 195 f.) erörtert worden. Aber auch im Allgemeinen der Aerger, den Antiochos über Philons Neuerung empfand, wird bei derselben vollkommen begreiflich. Das Recht sich von seinem Lehrer Philon loszusagen und eine Sonderstellung in der Akademie einzunehmen hatte Antiochos darauf gegründet, dass er nicht wie Karneades und bis dahin auch Philon zum Handeln und zur Sittlichkeit das Wahrscheinliche für genügend hielt sondern dazu das Wissen erforderte. Jetzt wurde ihm auf ein Mal dieses Recht von Philon bestritten. Ein Wissen, sagte dieser, ist auch was wir zur Grundlage des Handelns machen; nur freilich nicht ein Wissen im Sinne der Stoiker. Und wenn Philon nun, was ich zu zeigen versucht habe, weiter hinzufügte „aber ein Wissen im Sinne der älteren Schüler Platons, der Akademiker und Peripatetiker“, so berührte er abermals Antiochos an einer empfindlichen Stelle: denn auf nichts

[1]) Im zweiten Programm S. 11: Atque sic etiam clarius intelligitur, cur tanta illum acerbitate Antiochus insectatus sit adeoque rationem ejus ab Academia alienam existimaverit, quia id ipsum radicitus sustulerat, quo invento semper spes fuerat fore ut Academici Stoicis manus dare cogerentur.

that sich dieser so viel zu gut als dass er im Gegensatz zu der skeptischen Akademie die echte, die alte akademische Lehre wieder erneuert habe.

Die Auffassung Hermanns,[1]) wie sie bei schärferer Betrachtung nicht auf Beifall rechnen kann, hat deshalb auch den von Zeller nicht gefunden. Aber auch was dieser an deren Stelle setzt, weicht von der unsrigen ab. Nach ihm (S. 594 f.) hätte Philon zwar ein vollkommnes Wissen, ein Begreifen geleugnet, darum aber doch nicht auf alle Sicherheit der Ueberzeugung verzichtet und nicht eingeräumt „dass mit der Begreiflichkeit der Dinge alles Wissen überhaupt stehe und falle"; vielmehr hätte er eine Augenscheinlichkeit zugegeben, „die doch noch etwas anderes sei, als ein Begreifen, eine der Seele eingeprägte Wahrheit, an die wir uns halten, wenn wir sie auch nicht zu begreifen im Stande seien". Zellers Ansicht gründet sich hauptsächlich auf Cicero Acad. pr. 34: simili in errore versantur, cum convitio veritatis coacti perspicua a perceptis volunt distinguere et conantur ostendere esse aliquid perspicui, verum illud quidem et[2]) inpressum in animo atque mente, neque tamen id percipi ac conprendi posse. „Karneades und Klitomachus", bemerkt Zeller S. 595, 1, „welche unserem Wissen im besten Fall einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit zugestehen,

---

[1]) Mit der im Wesentlichen auch Krische zusammentrifft, wenn er Gött. Stud. 1845, 2 S. 148 sagt: „Das Neue, was Philon abweichend von seiner früheren karneadeischen Lehre mitten in der Analyse der zenonischen Definition der *φαντασία καταληπτική* aufgestellt, bestand gerade in der Annahme einer wirklichen Erkenntniss der Dinge, die er, wie uns Sextos' Zeugniss (Pyrrh. I 235) bedeutet, der durch sinnliche Anschauung bedingten stoischen entgegenstellend als eine auf das innere Sein der Dinge gerichtete Vernunfterkenntniss festgehalten haben muss."

[2]) Dieses et wird wohl hinzuzufügen sein. Keinesfalls kann verum hier die Adversativpartikel sondern muss das Adjectivum sein.

können sich noch nicht so ausgesprochen haben.“ Aber sehen wir uns doch einmal genauer an, was Cicero vom Augenscheinlichen (perspicuum) sagt. Vor Allem sind es zwei Eigenschaften die er Vorstellungen dieser Art zuschreibt: dass sie wahr und dass sie unserem Geiste eingeprägt seien. Hat nun Vorstellungen, denen diese beiden Merkmale anhängen, nicht auch Karneades angenommen? So fragen wir um so mehr als was Cicero ausserdem hinzufügt, dass sie nicht Gegenstand einer begreifenden Erkenntniss sind, diesen Vorstellungen ohnediess mit den wahrscheinlichen des Karneades gemein ist. Was unterscheidet sie nun von den letzteren? Etwa dass sie wahr sind? Aber dass es wahr sei rechnet auch Karneades zu den wesentlichen Kennzeichen seines Wahrscheinlichen und unterscheidet es eben hierdurch von dem was bloss den täuschenden Schein der Wahrheit an sich trägt.[1]) Man darf nicht einwenden, dass das Wahr-

[1]) Bei Sextos dogm. I 174 unterscheidet er drei Bedeutungen des Wortes *πιθανόν: τὸ δὲ πιθανὸν ὡς πρὸς τὸ παρὸν λέγεται τριχῶς, καθ' ἕνα μὲν τρόπον τὸ ἀληθές τε ὂν καὶ φαινόμενον ἀληθές, καθ' ἕτερον δὲ τὸ ψευδὲς μὲν καθεστηκὼς φαινόμενον δὲ ἀληθές, κατὰ δὲ τρίτον τὸ κοινὸν ἀμφοτέρων.* Nur das *πιθανὸν* in der ersten Bedeutung aber sollen wir nach Karneades unseren Handlungen zu Grunde legen, wie die auf die angeführten Worte folgenden beweisen: *ὅθεν τὸ κριτήριον ἔσται μὲν ἡ φαινομένη ἀληθὴς φαντασία, ἣν καὶ πιθανὴν προσηγόρευον οἱ ἀπὸ τῆς Ἀκαδημίας, ἐμπίπτει δ' ἔσθ' ὅτε καὶ ψευδής, ὥστε ἀνάγκην ἔχειν καὶ τῇ κοινῇ ποτὲ τοῦ ἀληθοῦς καὶ ψευδοῦς φαντασίᾳ χρῆσθαι.* Denn dass das *πιθανὸν* hier nur als *φαινομένη ἀληθὴς φ.*, nicht als *ἀληθής τε καὶ φ. ἀλ.* bezeichnet wird, ist offenbar nur abgekürzte Ausdrucksweise, die beansprucht aus dem Vorhergehenden ergänzt zu werden. Das bei Sextos weiter Folgende zeigt deutlich, dass ein Unterschied sein soll zwischen dem *πιθανὸν* als der wahren oder doch der Regel nach wahren und derjenigen Vorstellung, die das Wahre nur nachahmt, im Grunde aber falsch ist: *οὐ μέντοι διὰ τὴν σπάνιον ταύτης παρέμπτωσιν, λέγω δὲ τῆς μιμουμένης τἀληθές, ἀπιστητέον ἐστὶ τῇ ὡς τὸ πολὺ ἀληθευούσῃ.* Als

scheinliche des Karneades, wenn es schon der Regel nach das Wahre sei, doch bisweilen sich als täuschend erweise, das Augenscheinliche dagegen niemals irre, immer wahr sei: denn Ciceros eigene Worte, die er den angeführten hinzufügt, lehren dass dem nicht so ist, dass vielmehr auch das Augenscheinliche trügen kann und keineswegs unbedingt wahr ist.[1]) Auf das Prädicat „wahr“ hat somit das Augenscheinliche Ciceros nicht mehr und nicht weniger Anspruch als das Wahrscheinliche des Karneades. Aber das Augenscheinliche soll weiter der Seele und dem Geiste eingeprägt sein. Dass nun Karneades in derselben Weise das Wahrscheinliche bezeichnet habe, dafür finde ich freilich keine ausdrückliche Ueberlieferung, nichts desto weniger müssen wir es schliessen weil er den verworrenen Vorstellungen die wahrscheinlichen als die deutlich ausgeprägten gegenüberstellte[2]) und können diesen Schluss bestätigen durch eine

---

ἀληθεῖς τε καὶ φαινόμεναι φαντασίαι werden die *πιθαναὶ* von Sextos im Verlaufe derselben Darstellung auch 182 bezeichnet, und kurzweg wahr heisst eine Vorstellung der Art einmal 180. Vgl. auch Nikolaos von Damaskos in Stob. floril. von Mein. IV S. 234 Nr. 24: *οἱ ἀπὸ τῆς Ἀκαδημίας ὑγιεῖς μέν* (sc. *λέγουσι τὰς αἰσθήσεις*), *ὅτι δι' αὐτῶν οἴονται λαβεῖν ἀληθινὰς φαντασίας, οὐ μὴν ἀκριβεῖς.*

[1]) Quo enim modo perspicue dixeris album esse aliquid, cum possit accidere ut id, quod nigrum sit, album esse videatur? aut quo modo ista aut perspicua dicemus aut *menti* inpressa subtiliter, cum sit incertum, vere inaniterne moveatur?

[2]) Sextos dogm. I 171: *τῆς δὲ φαινομένης* (sc. *φαντασίας*) *ἀληθοῦς ἡ μέν τίς ἐστιν ἀμυδρά, ὡς ἡ ἐπὶ τῶν παρὰ μικρότητα τοῦ θεωρουμένου ἢ παρὰ ἱκανὸν διάστημα ἢ καὶ παρὰ ἀσθένειαν τῆς ὄψεως συγκεχυμένως καὶ οὐκ ἐκτύπως τι λαμβανόντων, ἡ δέ τις ἦν σὺν τῷ φαίνεσθαι ἀληθὴς ἔτι καὶ σφοδρὸν ἔχουσα τὸ φαίνεσθαι αὐτὴν ἀληθῆ. ὧν πάλιν ἡ ἀμυδρὰ καὶ ἔκλυτος φαντασία οὐκ ἂν εἴη κριτήριον· τῷ γὰρ μήτε αὐτὴν μήτε τὸ ποιῆσαν αὐτὴν τρανῶς ἐνδείκνυσθαι οὐ πέφυκεν ἡμᾶς πείθειν οὐδ' εἰς συγκατάθεσιν ἐπισπᾶσθαι.*

andere ciceronische Stelle an der Karneades zwar nicht genannt wird aber doch aller Wahrscheinlichkeit nach unter denen gemeint ist die von den Vorstellungen unserer Seele wie von Eindrücken derselben sprachen.[1]) Um die Lehre vom Augenscheinlichen erst Philon zuzusprechen könnte man sich endlich auf den Namen[2]) berufen, dessen sich Karneades zur Bezeichnung des Wahrscheinlichen noch nicht bedient habe. Wollte man indessen als Beweis dafür Numenios' Worte geltend machen, wonach Philon durch die Augenscheinlichkeit (*ἐνάργεια*) und Uebereinstimmung der Eindrücke bewogen worden wäre von seiner Skepsis abzustehen,[3]) so würde diess voreilig sein; denn jedes Zugeständniss, das die Skepsis dem Dogmatismus machte, liess sich schliesslich als eines bezeichnen, das die Augenscheinlichkeit und Uebereinstimmung der Wahrnehmungen dem zweifelnden Verstande abgerungen hatte, auch ohne dass bei diesem Zugeständniss der Name des Augenscheinlichen eine sonderliche Rolle spielte. Auf der anderen Seite sprechen bestimmte Spuren

---

[1]) Acad. pr. 58: veri enim et falsi non modo cognitio, sed etiam natura tolletur, si nihil erit quod intersit; ut etiam illud absurdum sit, quod interdum soletis dicere, cum visa in animos inprimantur non vos id dicere, inter ipsas inpressiones nihil interesse sed inter species et quasdam formas eorum. Vgl. auch das „menti inpressa subtiliter“ in der S. 207, 1 angeführten Stelle.

[2]) Wie Zeller richtig bemerkt, ist der griechische *ἐναργές*, den Cicero durch perspicuum wiedergegeben hat. Es folgt diess aus Acad. pr. 17: — quod nihil esset clarius *ἐναργείᾳ*, ut Graeci, perspicuitatem aut evidentiam nos, si placet, nominemus.

[3]) Bei Euseb. praep. ev. XIV 9, 1 (Thedinga de Numenio S. 45): *ὡς δὲ προϊόντος μὲν τοῦ χρόνου, ἐξιτήλου δ' ὑπὸ συνηθείας οὔσης αὐτῶν τῆς ἐποχῆς, οὐδὲν μὲν κατὰ τὰ αὐτὰ ἑαυτῷ ἐνόει* (sc. *ὁ Φίλων*), *ἡ δὲ τῶν παθημάτων αὐτὸν ἀνέστρεφεν ἐνάργειά τε καὶ ὁμολογία, πολλὴν δῆτ' ἔχων ἤδη τὴν διαίσθησιν ὑπερεπεθύμει εὖ ἴσθ' ὅτι τῶν ἐλεγξόντων τυχεῖν, ἵνα μὴ ἐδόκει μετὰ νῶτα βαλὼν αὐτὸς ἑκὼν φεύγειν.*

dafür dass bereits Karneades diesen Namen auf sein Wahrscheinliches angewandt hatte. Dass er ein Augenscheinliches anerkannte, ersehen wir aus dem was er bei Sextos dogm. I 160 f. gegen die Dogmatiker vorbringt: denn wenn er hier das Vorhandensein eines Augenscheinlichen voraussetzt, so thut er diess keineswegs nur im Sinne der Dogmatiker um durch die daraus sich ergebenden Consequenzen die Voraussetzung selber als unmöglich zu erweisen, sondern diese Voraussetzung ist der feste, von ihm nicht minder als von seinen dogmatischen Gegnern anerkannte Grund, auf dem der folgende Beweis der Unmöglichkeit eines Kriterions ruht.[1]) Längst bekannt war ferner was Eusebios praep. ev.

[1]) Zuerst, wie es heisst, hatte Karneades im Allgemeinen zu erweisen gesucht, dass keins von denen, die man gewöhnlich als Kriterien der Wahrheit aufstelle, in Wirklichkeit ein solches sei, weder die Vernunft noch die sinnliche Wahrnehmung noch die Einbildung noch irgend etwas Anderes, dass vielmehr alle diese Dinge uns täuschen. Zweitens aber, wird fortgefahren, *δείκνυσιν ὅτι καὶ εἰ ἔστι τὸ κριτήριον τοῦτο, οὐ χωρὶς τοῦ ἀπὸ τῆς ἐναργείας πάθους ὑφίσταται. ἐπεὶ γὰρ αἰσθητικῇ δυνάμει διαφέρει τὸ ζῶον τῶν ἀψύχων, πάντως διὰ ταύτης ἑαυτοῦ τε καὶ τῶν ἐκτὸς ἀντιληπτικὸν γενήσεται. ἡ δέ γε αἴσθησις ἀκίνητος μὲν οὖσα καὶ ἀπαθὴς καὶ ἄτρεπτος οὔτε αἴσθησίς ἐστιν οὔτε ἀντιληπτική τινος, τραπεῖσα δὲ καί πως παθοῦσα κατὰ τὴν τῶν ἐναργῶν ὑπόπτωσιν, τότε ἐνδείκνυται τὰ πράγματα. ἐν ἄρα τῷ ἀπὸ τῆς ἐναργείας πάθει τῆς ψυχῆς ζητητέον ἐστὶ τὸ κριτήριον. τοῦτο δὲ τὸ πάθος αὐτοῦ ἐνδεικτικὸν ὀφείλει τυγχάνειν καὶ τοῦ ἐμποιήσαντος αὐτὸ φαινομένου, ὅπερ πάθος ἐστὶν οὐχ ἕτερον τῆς φαντασίας. ὅθεν καὶ φαντασίαν ῥητέον εἶναι πάθος τι περὶ τὸ ζῶον ἑαυτοῦ τε καὶ τοῦ ἑτέρου παραστατικόν. οἷον προσβλέψαντές τινι, φησὶν ὁ Ἀντίοχος, διατιθέμεθά πως τὴν ὄψιν, καὶ οὐχ οὕτως αὐτὴν διακειμένην ἴσχομεν ὡς πρὶν τοῦ βλέψαι διακειμένην εἴχομεν· κατὰ μέντοι τὴν τοιαύτην ἀλλοίωσιν δυοῖν ἀντιλαμβανόμεθα, ἑνὸς μὲν αὐτῆς τῆς ἀλλοιώσεως, τουτέστι τῆς φαντασίας, δευτέρου δὲ τοῦ τὴν ἀλλοίωσιν ἐμποιήσαντος, τουτέστι τοῦ ὁρατοῦ. καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων αἰσθήσεων τὸ παραπλήσιον. ὥσπερ οὖν τὸ φῶς ἑαυτό τε δείκνυσι καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ, οὕτω καὶ ἡ φαντασία, ἀρχηγὸς*

XIV 7, 12 (wahrscheinlich nach Numenios, s. Thedinga S. 6) berichtet: *μόνῳ δ' ἐν τῷ περὶ ἐποχῆς λόγῳ πρὸς αὐτὸν*

οὖσα τῆς περὶ τὸ ζῷον εἰδήσεως, φωτὸς δίκην ἑαυτήν τε ἐμφανίζειν ὀφείλει καὶ τοῦ ποιήσαντος αὐτὴν ἐναργοῦς ἐνδεικτικὴ καθεστάναι. Offenbar entspricht was in den angeführten Worten gesagt ist, der eigenen Ueberzeugung des Karneades. Denn das Vorhandensein der Sinne und der Vorstellungen (*φαντασίαι*) konnte er nicht leugnen. Da er nun beide an die *ἐνάργεια* knüpft, so muss er auch dieser eine gewisse Geltung eingeräumt haben. Das *ἐναργές*, wenn wir aus Sextos' Worten schliessen dürfen, war ihm das Wirkliche ausser uns, insofern es Gegenstand unseres Wahrnehmens und Vorstellens wird. Für Vorstellungen dieser Art ergab sich dann von selber die Bezeichnung *ἐναργεῖς* (wie auch Epikur die *πρόληψις* bald als *ἐπιβολὴ ἐπί τι ἐναργὲς* bald als *ἡ ἐναργὴς τοῦ πράγματος ἐπίνοια* definirte nach Clemens Alex. Strom. II 157 Sylb., wo jedoch *ἐπὶ* vor *τὴν ἐναργῆ* als durch das vorhergehende *ἐπὶ* veranlasst zu streichen ist). Diess sind darum noch keine wahren Vorstellungen. Vielmehr schliesst Karneades so: dass eben weil das Kriterion der Wahrheit, wenn ein solches da sein sollte, nur in diesen Vorstellungen liegen könnte, diese aber auch nicht immer wahr sind sondern bisweilen täuschen, es ein Kriterion überhaupt nicht gibt. Diess spricht sich in den auf die angeführten Worte des Sextos folgenden aus: *ἀλλ' ἐπεὶ οὐ τὸ κατ' ἀλήθειαν ἀεί ποτε ἐνδείκνυται, πολλάκις δὲ διαψεύδεται καὶ διαφωνεῖ τοῖς ἀναπέμψασιν αὐτὴν πράγμασιν ὡς οἱ μοχθηροὶ τῶν ἀγγέλων, κατ' ἀνάγκην ἠκολούθησε τὸ μὴ πᾶσαν φαντασίαν δύνασθαι κριτήριον ἀπολείπειν ἀληθείας, ἀλλὰ μόνην, εἰ καὶ ἄρα, τὴν ἀληθῆ κτλ.* Immerhin haben die *ἐναργεῖς φαντασίαι* vor anderen einen Vorzug wodurch sie ihren Namen verdienen: es sind nicht leere Hirngespinnste und Träume sondern Vorstellungen die durch etwas Wirkliches ausser uns hervorgerufen werden, wie diess schon in den zuletzt angeführten Worten liegt (*τοῖς ἀναπέμψασιν αὐτὴν πράγμασιν*). Es ist derselbe Unterschied, auf den auch bei Sextos 170 hingedeutet wird, also in dem Abschnitt in dem die positiven Ansichten des Karneades mitgetheilt werden: *τούτων δὲ τῶν φαντασιῶν ἡ μὲν φανερῶς ψευδὴς καὶ μὴ φαινομένη ἀληθὴς παραγράψιμός ἐστι καὶ οὐ κριτήριον, ἐάν τε ἀπὸ ὑπάρχοντος μέν, διαφώνως δὲ τῷ ὑπάρχοντι καὶ μὴ κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον, ὁποία ἦν ἡ ἀπὸ Ἠλέκτρας προσπεσοῦσα τῷ Ὀρέστῃ, μίαν τῶν Ἐρινύων αὐτὴν δοξάζοντι κτλ.* (Indessen

(sc. *τὸν Ἀρκεσίλαον*) *διέστη* (sc. *ὁ Καρνεάδης*), *φὰς ἀδύνατον εἶναι ἄνθρωπον ὄντα περὶ ἁπάντων ἐπέχειν· διαφορὰν δ' εἶναι ἀδήλου καὶ ἀκαταλήπτου, καὶ πάντα μὲν εἶναι ἀκατάληπτα, οὐ πάντα δὲ ἄδηλα.* Was aber der Gegensatz zu *ἄδηλα* ist, hat man sich wie es scheint nicht gefragt. Denn sonst würde man gefunden haben, dass diess eben das Augenscheinliche (*ἐναργές*) ist. Stellen des Sextos können diess lehren.[1]) Zeller durfte daher nicht

---

sind diese Worte vielleicht interpolirt. Bekker wollte, um den Zusammenhang herzustellen, vor *ἐάν τε* hinzufügen *ἐάν τε ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος γίνηται.* Diess geht aber deshalb nicht, weil dann diess ein Beispiel der *φανερῶς ψευδὴς καὶ μὴ φαινομένη ἀληθὴς* sein würde, was es doch offenbar, wenn man sich auf Orestes' Standpunkt stellt, nicht ist, vgl. auch 245 und 249). Es sind diess eben die Vorstellungen, die Karneades *πιθαναὶ* nannte. Auf die eigenthümliche Beschaffenheit derselben bezieht sich wohl auch der Name *ἐμφάσεις* (Sext. dogm. I 169, vgl. *ἐμφαινομένη* 173); denn derselbe ist doch wohl mit Rücksicht auf die stoische Terminologie gewählt worden, wonach diess Vorstellungen sind die auf uns den Eindruck von solchen machen die in etwas Wirklichem ihren Grund haben (Diog. VII 51).

[1]) Pyrrh. II 97 f.: *καὶ πρόδηλα μὲν εἶναί φασι τὰ ἐξ ἑαυτῶν εἰς γνῶσιν ἡμῖν ἐρχόμενα, οἷόν ἐστι τὸ ἡμέραν εἶναι, καθάπαξ δὲ ἄδηλα ἃ μὴ πέφυκεν εἰς τὴν ἡμετέραν πίπτειν κατάληψιν, ὡς τὸ ἀρτίους εἶναι τοὺς ἀστέρας, πρὸς καιρὸν δὲ ἄδηλα ἅπερ τὴν φύσιν ἔχοντα ἐναργῆ παρά τινας ἔξωθεν περιστάσεις κατὰ καιρὸν ἡμῖν ἀδηλεῖται, ὡς ἐμοὶ νῦν ἡ Ἀθηναίων πόλις, φύσει δὲ ἄδηλα τὰ μὴ ἔχοντα φύσιν ὑπὸ τὴν ἡμετέραν πίπτειν ἐνάργειαν, ὡς οἱ νοητοὶ πόροι.* Offenbar sind hier *πρόδηλος* und *ἐναργής* gleichwerthige Ausdrücke, die beide den Gegensatz zu *ἄδηλος* bezeichnen. Dasselbe erhellt aus den Definitionen beider Worte. Die von *πρόδηλος* wird a. a. O. 99 so angedeutet: *τὰ μὲν οὖν πρόδηλα μὴ δεῖσθαι σημείου φασίν· ἐξ ἑαυτῶν γὰρ αὐτὰ καταλαμβάνεσθαι.* Hiermit vergleiche man die offenbar identische des *ἐναργὲς* dogm. I 364: *τὸ ἐξ ἑαυτοῦ λαμβανόμενον καὶ μηδενὸς ἑτέρου χρῇζον εἰς παράστασιν.* Derselbe Gegensatz zwischen *ἄδηλον* und *ἐναργὲς* tritt uns auch noch an folgenden beiden

zwar die Ansicht, wonach nicht alle Dinge *ἄδηλα* sind, Karneades zuschreiben, wie er diess der Ueberlieferung folgend S. 515, 3 thut, diejenige aber, wonach es ein Augenscheinliches gibt, für Philon aufsparen. Und dass auch Cicero unter denen, die ein perspicuum gelten liessen, nicht Philon sondern Karneades verstand, erhellt noch besonders aus einer an die Nachricht des Eusebios sich anschliessenden Betrachtung. Bei Cicero Acad. pr. 32 werden nämlich zwei Arten der Skepsis unterschieden, eine tiefer einschneidende und eine gelindere. Die Vertreter der letzteren werden mit folgenden Worten charakterisirt: alii autem elegantius, qui etiam queruntur quod eos insimulemus omnia incerta dicere, quantumque intersit inter incertum et id quod percipi non possit docere conantur eaque distinguere. Welches griechische Wort Cicero durch incerta wiedergibt, sagt er selber 54: ne hoc quidem cernunt omnia se reddere incerta, quod nolunt; ea dico incerta quae *ἄδηλα* Graeci. Wenn wir jetzt an Eusebios zurückdenken, so erkennen wir unter den Vertretern der gelinderen Skepsis Karneades[1]) und nicht, was die Meinung Zellers (S. 595, 1) und Hermanns (diss. II S. 13) war, Philon und seine Anhänger.[2]) Mit diesen Vertretern

Stellen entgegen. Sext. dogm. I 366: *ἐπεὶ οὖν τὸ ἐξ ἑτέρου ληπτὸν συμφώνως κατὰ πάντας ἄδηλόν ἐστι, πάντα δὲ ἐκ παθῶν ἡμετέρων ἕτερα ὄντα τούτων λαμβάνεται, πάντα ἐστὶ τὰ ἐκτὸς ἄδηλα καὶ διὰ τοῦτο ἡμῖν ἄγνωστα· δεῖ γὰρ εἰς τὴν τῶν ἀφανῶν γνῶσιν ἐναργές τι παρεῖναι, καὶ τούτου μὴ παρόντος οἴχεται καὶ ἡ ἐκείνων κατάληψις.* 368: *ἀλλ' εἴπερ, ἵνα γνῶμεν τἀληθές, δεῖ τι εἶναι ἐναργές, δέδεικται δὲ πάντα ἄδηλα, ὁμολογητέον ἄγνωστον εἶναι τἀληθές.* Vgl. noch dogm. II 316.

[1]) Diess war auch Krisches Meinung Gött. Stud. 1845, 2 S. 148.

[2]) Wollten wir annehmen dass die letzteren gemeint wären, so würden wir Cicero in einen Widerspruch mit sich selber verwickeln. Denn in den Worten, die auf die im Texte angeführten folgen, erklärt er ausdrücklich sich nur mit den Vertretern der gelinderen

einer gelinderen Skepsis hält aber auch Zeller für identisch und muss man für identisch halten diejenigen, denen bald darauf (34) die Unterscheidung der perspicua von den percepta beigelegt wird: womit also aufs Neue bewiesen wäre dass diese letzteren Karneades und seine Anhänger

---

Skepsis befassen zu wollen: cum his igitur agamus qui haec distinguunt: illos, qui omnia sic incerta dicunt ut stellarum numerus par an impar sit, quasi desperatos aliquos relinquamus. Und diess Versprechen löst er auch weiterhin vollkommen ein. Wären es nun wirklich Philon und seine Anhänger mit denen er sich hier so eingehend beschäftigt, wie vereinigt sich damit die 12 abgegebene Erklärung dass von Philons eigenthümlichen Ansichten nicht weiter die Rede sein solle, wenigstens nicht eingehend? Eine gelegentliche Erwähnung und Berücksichtigung, wie sie 18 stattfindet, ist dadurch natürlich nicht ausgeschlossen. Und ebenso wenig widerspricht 111. Denn obgleich diese Worte sich auf 44 zurückbeziehen, so folgt doch daraus nicht dass Lucullus an letzterer Stelle Philon im Auge hat, da über den hier berührten Punkt Philon mit Karneades einer Meinung war, dasselbe Argument also von Lucullus gegen Karneades gekehrt werden konnte dessen sich Antiochos Philon gegenüber bedient hatte. Dass Lucullus' Vortrag sich nicht gegen Philon sondern gegen Arkesilaos und Karneades richtete, wird 12 deutlich ausgesprochen: sed ea pars, quae contra Philonem erat, praetermittenda est; minus enim acer est adversarius is qui ista, quae sunt heri defensa, negat Academicos omnino dicere: etsi enim mentitur, tamen est adversarius lenior. ad Arcesilan Carneademque veniamus. An Arkesilaos und ausserdem vielleicht an die Pyrrhoneer ist bei den Vertretern der strengeren Skepsis zu denken, die Alles ohne Ausnahme für *ἄδηλα* erklärten. Charakteristisch ist das die *ἄδηλα* erläuternde Beispiel: qui omnia sic incerta dicunt ut stellarum numerus par an impar sit. Bei Sextos dogm. I 243 dient dasselbe um solche Vorstellungen zu bezeichnen, die *οὔτε πιθαναὶ οὔτε ἀπίθανοι* sind: darin dass er zwischen den Vorstellungen hinsichtlich ihrer *πίστις* und *ἀπιστία* keinen Unterschied machte, beruht ja aber gerade die eigenthümliche Ansicht des Arkesilaos, die ihn ebenso sehr von Karneades trennte wie sie ihn den Pyrrhoneern näher brachte (Sextos Pyrrh. I 232, vgl. dazu oben S. 150, 3).

sind und sonach die Lehre vom Augenscheinlichen nicht für eine Philon eigenthümliche gelten kann.[1])

Aber wenn auch die Uebertragung des Namens *καταληπτὸν* auf das Wahrscheinliche diejenige Eigenthümlichkeit ist, die in Philons philosophischem Wirken am meisten hervortritt, so ist es doch keineswegs die einzige. Wenn vielmehr, wie wir gesehen haben, Arkesilaos und Karneades ihre Skepsis von Sokrates ableiteten, ging Philon auf Platon zurück, so dass sich wie im Spiegelbilde dieselbe Entwickelung wiederholt die die Philosophie schon einmal zurückgelegt hatte. Dass nun Philon die Akademie wieder Platons Autorität und den von ihm gegebenen Bestimmungen unterwarf, berichtet Augustin,[2]) ohne dass wir Grund hätten seiner Angabe zu misstrauen. Da indessen ein solches Zurückgehen auf Platon in mehrfacher Weise erfolgen konnte, so ist die Frage, was wir hier insbesondere darunter zu denken haben. Nach Hermann (in der zweiten Dissertation) und Zeller (S. 593 f.) hätte Philon den Inhalt der platonischen Lehre wieder aufgenommen. Und zwar könnte dieselbe für ihn nicht mehr eine bloss esoterische gewesen sein: denn wie sowohl Hermann als Zeller annimmt, hätte er bereits behauptet was dann Spätere wiederholten, dass auch der Skepticismus des Arkesilaos und Karneades nur Schein gewesen sei und unter ihm die Ueberzeugung von der Wahrheit der platonischen Lehre sich verborgen habe; er hätte also zuerst den Schleier

---

[1]) S. überdiess Excurs II.

[2]) C. Acad. III 18, 41: Philonis — hominis quantum arbitror circumspectissimi, qui jam veluti aperire cedentibus hostibus portas coeperat, et ad Platonis auctoritatem Academiam legesque revocare; quamquam et Metrodorus id antea facere tentaverat, qui primus dicitur esse confessus non decreto placuisse Academicis nihil posse conprehendi sed necessario contra Stoicos hujusmodi eos arma sumpsisse.

vom Geheimniss gehoben, und konnte nun natürlich nicht mehr ein Mysterium nennen was er soeben laut verkündet hatte. Wie verträgt sich aber hiermit die Ueberlieferung, die zwischen dem platonischen Dogma und der akademischen Skepsis nur die eine Versöhnung kennt dass jenes als die esoterische Lehre behandelt wird? Niemand sagt uns dass Philon sich geradezu zur platonischen Lehre bekannt habe. Auch Augustin, der Philons Platonismus am entschiedensten hervorhebt, weiss doch zwischen ihm, der auf dem Weg zum Platonismus nur die ersten Schritte that, und Plotin, der bis ans Ende ging, sehr wohl zu unterscheiden.[1]) Und angenommen dass Philon wirklich die platonische Lehre für seine eigene erklärt habe, wie kommt es dass Antiochos dieses Umstandes, den er doch dann vor allen hätte berücksichtigen müssen, in den Fragmenten seiner Polemik nie Erwähnung thut, dass er ihn vielmehr immer als blossen Skeptiker behandelt? Gilt diess gegen Zeller sowohl als Hermann, so spricht gegen den Ersteren noch etwas Besonderes. Nach Zeller gab es für Philon nur eine Gewissheit, die unmittelbare, nicht durch Gründe und Beweise vermittelte: war also Philon von der Wahrheit der platonischen Lehre überzeugt, so muss sie ihm etwas unmittelbar Gewisses gewesen sein das auch ohne Beweis und Schlussverfahren

[1]) Nachdem er nach den in der letzten Anmerkung angeführten Worten des Antiochos Erwähnung gethan, fügt er hinzu: Sed huic arreptis iterum illis armis et Philon restitit donec moreretur, et omnes ejus reliquias Tullius noster oppressit, se vivo impatiens labefactari vel contaminari quicquid amavisset: adeo post illa tempora non longo intervallo omni pervicacia pertinaciaque demortua os illud Platonis, quod in philosophia purgatissimum est et lucidissimum, dimotis nubibus erroris emicuit, maxime in Plotino, qui platonicus philosophus ita ejus similis judicatus est, ut simul eos vixisse, tantum autem interest temporis ut in hoc ille revixisse putandus sit.

durch sich selber einleuchtet. Wer wird aber für möglich halten dass Philon sich in dieser Weise über das Wesen der platonischen Lehre täuschte? Denn wenn auch dieselbe auf einem unmittelbar Gewissen ruht, den Ideen die nur in der Anschauung gegeben sind, so ist doch das eigentliche Gebäude derselben nur ein daraus abgeleitetes, durch unzählige Schlüsse und Beweise vermitteltes Wissen: Philon wäre daher in offenbaren Widerspruch mit sich selber verfallen, wenn er einmal von der Wahrheit der platonischen Lehre sich bis zur Gewissheit überzeugt erklärt und dann doch wieder nur diejenige Gewissheit anerkannt hätte die an dem Augenscheinlichen haftet.

Die Ansicht dass Philon platonischer Dogmatiker gewesen sei unterliegt aber noch anderen Bedenken. Die bisherigen waren aus der Sache geschöpft und müssten daher verstummen oder doch zurückstehen, wenn wirklich eine glaubwürdige Ueberlieferung auf Philon als denjenigen hinwiese der den platonischen Dogmatismus als die unter dem Schein der akademischen Skepsis verborgene esoterische Lehre bezeichnet hätte. Prüfen wir die angebliche Ueberlieferung daher genauer. Insbesondere ist es der heilige Augustin auf den man sich beruft (Zeller S. 594, 1. Hermann II 15 f.). Zeller verweist auf c. Acad. III 17, 38 und 18, 40. Und allerdings spricht hier Augustin als seine Ueberzeugung aus, dass wie das Wahrscheinliche (εἰκός, verisimile) ein Wahres voraussetze so auch die akademische Skepsis einen dogmatischen Inhalt zum Hintergrund habe, und dieser sei kein anderer als die platonische Lehre gewesen, in deren Dienste die akademische Skepsis überhaupt gestanden und schon Arkesilaos seine Polemik gegen die Stoiker geführt habe. Diesem Zeugniss des Kirchenvaters legt Zeller namentlich darum Gewicht bei weil es zunächst auf Cicero, über diesen hinaus aber auf Philon als den letzten Gewährsmann

sich zurückführen lasse. Es frägt sich ob bei schärferer Betrachtung diese Auffassung sich bewährt. Zeller beruft sich auf Augustins Worte a. a. O. 20, 43, in denen allerdings Jeder, der an die akademische Geheimlehre nicht glauben will, einfach an Cicero verwiesen wird. Lassen wir indess diese Stelle vor der Hand bei Seite und sehen uns einmal den Abschnitt an der den die Geheimlehre der Akademiker bezeugenden Worten vorausgeht. Hier (17, 37) ist vom Ursprung der platonischen Philosophie aus der pythagoreischen und sokratischen und sodann von deren Eigenthümlichkeit die Rede die namentlich in die Scheidung einer doppelten Welt gesetzt wird, einer Welt des Wahren an die sich das Wissen knüpft und einer Welt des Wahrscheinlichen die nur ein Meinen duldet. Dieser Auseinandersetzung gehen folgende Worte voraus: quid igitur placuit tantis viris (von den skeptischen Akademikern ist die Rede) perpetuis et pertinacibus contentionibus agere, ne in quemquam cadere veri scientia videretur? Audite jam paulo attentius, non quid sciam sed quid existimem: hoc enim ad ultimum reservabam ut explicarem si possem quale mihi videatur esse totum Academicorum consilium. Also nicht was er weiss sondern nur was seine Ansicht ist will Augustin uns mittheilen. Damit stehen in Einklang die Anfangsworte des folgenden Abschnitts (38): haec et alia hujusmodi mihi videntur inter successores ejus quantum poterant esse servata et pro mysteriis custodita. Würde Augustin sich so wohl ausgedrückt haben, wenn er den Inhalt seiner Mittheilung aus einer älteren Ueberlieferung schöpfte? Gewiss nicht; vielmehr weist die Form der Worte darauf hin dass wir hier lediglich eine Vermuthung des Kirchenvaters vor uns haben mit der er die Ueberlieferung ergänzen wollte. Als überliefert fand er vor dass der akademischen Skepsis eine Geheimlehre zu Grunde lag; von sich aus fügte er

hinzu dass diese Geheimlehre mit der platonischen Lehre identisch war. Aber, wird man nun einwenden, Augustin weist uns ja selber an der schon angeführten Stelle an Cicero als denjenigen der über die Mysterien der Akademiker Auskunft geben könne. Die betreffenden Worte sind diese: hoc mihi de Academicis interim probabiliter ut potui persuasi. Quod si falsum est, nihil ad me, cui satis est jam non arbitrari non posse ab homine inveniri veritatem. Quisquis autem putat hoc sensisse Academicos, ipsum Ciceronem audiat. Ait enim illis morem fuisse occultandi sententiam suam nec eam cuiquam nisi qui secum ad senectutem usque vixisset aperire consuesse. Quae sit autem ista, Deus viderit; eam tamen arbitror Platonis fuisse. Hier finden wir zunächst abermals unsere Meinung bestätigt, dass Augustin was er über die Identität der Geheimlehre mit der platonischen Lehre bemerkt nur als Ausfluss seiner eigenen persönlichen Ansicht betrachtet wissen will (mihi — persuasi; eam — arbitror Platonis fuisse). Hiermit steht die Berufung auf Ciceros Zeugniss (s. darüber Krische Gött. Stud. 1845, 2 S. 186) keineswegs in Widerspruch. Denn dieses, wie die Worte „ait enim illis" etc. zeigen, beschränkte sich auf das Vorhandensein einer Geheimlehre, liess dagegen allem Vermuthen über die nähere Beschaffenheit derselben freien Spielraum. Was wir schon hieraus entnehmen dass eine alte Ueberlieferung über die Identität der Geheimlehre mit der platonischen nicht existirte, wird überdiess durch folgende Worte des Lucullus bei Cicero Acad. pr. 60 bestätigt: restat illud quod dicunt veri inveniundi causa contra omnia dici oportere et pro omnibus. volo igitur videre quid invenerint. „non solemus" inquit „ostendere". quae sunt tandem ista mysteria? aut cur celatis, quasi turpe aliquid, sententiam vestram? „ut, qui audient," inquit „ratione potius quam auctoritate ducantur". quid, si utroque, num pejus est?

unum tamen illud non celant, nihil esse quod percipi possit. Ciceros griechische Gewährsmänner also, wie sich hieraus ergibt, hatten ihm zwar berichtet dass auch die Akademiker gewisse Wahrheiten anerkannten, dieselben aber für gewöhnlich nicht offenbarten; welches indessen diese Wahrheiten seien, darüber liessen sie ihn vollständig im Dunkeln. Obgleich nun Ciceros Zeugniss in diesem Punkte für sich allein schon schwer genug in die Wagschale fällt, so wird es doch noch durch ein anderes ebenfalls eines älteren Schriftstellers unterstützt. Denn auch Numenios berichtet zwar dass Karneades die Skepsis als Deckmantel positiver Ueberzeugungen benutzt habe, von denen er nur dem engeren Kreise seiner Schüler Mittheilung machte; welches aber diese positiven Ueberzeugungen und ob es insbesondere die platonischen Dogmen waren, darüber sagt er uns kein Wort, wie wir schliessen müssen, weil er nichts darüber wusste.[1] Ist es schon hiernach höchst unwahrscheinlich dass Platons dogmatisches System im Hintergrunde der philonischen Skepsis lag, so wird diese Ansicht vollends widerlegt dadurch dass Philon in Platon einen Skeptiker und keinen Dogmatiker

---

[1]) Euseb. praep. ev. XIV 8, 7 f. (Thedinga S. 44): *ὅμως δέ, καίτοι καὐτὸς ὑπὸ τῆς Στωικῆς φιλονεικίας εἰς τὸ φανερὸν κυκῶν, πρός γε τοὺς ἑαυτοῦ ἑταίρους δι' ἀποῤῥήτων ὡμολόγει τε καὶ ἠλήθευε καὶ ἀπεφαίνετο ἃ κἂν ἄλλος τῶν ἐπιτυχόντων. — — Ὁ δὲ Καρνεάδης οἷον ἀντεστραμμένα φιλοσοφῶν τοῖς ψεύσμασιν ἐκαλλωπίζετο καὶ ὑπ' αὐτοῖς τὰ ἀληθῆ ἠφάνιζε. Παραπετάσμασιν οὖν ἐχρῆτο τοῖς ψεύσμασι καὶ ἠλήθευεν ἔνδον λανθάνων καπηλικώτερον. Ἔπασχεν οὖν πάθημα ὀσπρίων ὧν τὰ μὲν κενὰ ἐπιπολάζει τε τῷ ὕδατι καὶ ὑπερέχει, τὰ χρηστὰ δὲ αὐτῶν ἐστι κάτω καὶ ἐν ἀφανεῖ.* Man darf insbesondere noch darauf hinweisen, dass wenn Numenios Platons Lehre für diejenige gehalten hätte welche den Inhalt der positiven Ueberzeugungen des Karneades bildete, er sich nicht so unbestimmt ausgedrückt haben würde wie er in den Worten *ἀπεφαίνετο ἃ κἂν ἄλλος τῶν ἐπιτυχόντων* thut.

sah, ihm daher auch keine Dogmen abborgen konnte.[1]) Wäre die Meinung, wonach die platonische Lehre fort und fort als geheime in der Akademie bewahrt wurde und die Skepsis nur dazu diente sie gegen Angriffe von aussen her zu schirmen, nur durch Augustin vertreten, der sie wie wir sahen für nichts als seine eigene Vermuthung gibt, so wäre sie durch die bisherige Erörterung abgethan. Aber es ist nicht bloss Augustin der sie äussert sondern auch Sextos Empeirikos, und dieser gibt sie keineswegs als seine eigene Vermuthung sondern beruft sich ihretwegen auf ältere Gewährsmänner.[2]) Da wir nun die Gründe, wodurch dieselben

---

[1]) Diess beweist Cicero Acad. post. 46: hanc Academiam novam appellant, quae mihi vetus videtur, si quidem Platonem ex illa vetere numeramus, cujus in libris nihil adfirmatur et in utramque partem multa disseruntur, de omnibus quaeritur, nihil certi dicitur. (Vgl. auch Acad. pr. 74, welche Stelle dieselbe Auffassung Platons enthält und wie eine spätere Untersuchung zeigen wird ebenfalls von Philon genommen ist. Das Gleiche gilt von Augustin c. Acad. II 6, 14, vgl. dazu Krische Gött. Stud. 1845, 2 S. 180 f.) Mindestens ist es äusserst unwahrscheinlich dass Cicero diesen eigenthümlichen Gedanken, dass die neue Akademie eigentlich die alte heissen müsse insofern sie die platonische sei, selbständig gefunden und geäussert habe. Der griechische Philosoph aber, in dessen Namen er in dieser Schrift sprach, war Philon, wie er selbst in einem Briefe an Varro (ad fam. IX 8) gesteht. Und jener Gedanke verfolgt auch dieselbe Richtung wie Philons philosophisches Streben welches, wie wir Augustin glauben mussten (S. 214) der diess nicht aus Vermuthung sondern als Thatsache berichtet, dahin ging die Akademie wieder unter Platons Herrschaft zurückzuführen. Ja wir konnten uns diesen Aufwand von Gründen eigentlich sparen. Denn ein ausdrückliches Zeugniss dafür dass wirklich jener Gedanke Philon gehört liegt doch wohl in folgenden derselben Schrift Ciceros entnommenen Worten (13): Antiochi magister Philo — — negat in libris — duas Academias esse erroremque eorum qui ita putarunt coarguit.

[2]) Pyrrh. I 234: *εἰ δὲ δεῖ καὶ τοῖς περὶ αὐτοῦ* (Arkesilaos) *λεγομένοις πιστεύειν, φασὶν ὅτι κατὰ μὲν τὸ πρόχειρον Πυῤῥώνειος ἐφαί-*

zu einer solchen Behauptung geführt wurden, nicht erfahren, so sind wir verpflichtet zu erklären wie eine solche Auffas-

---

νετο εἶναι, κατὰ δὲ τὴν ἀλήθειαν δογματικὸς ἦν· καὶ ἐπεὶ τῶν ἑταίρων ἀπόπειραν ἐλάμβανε διὰ τῆς ἀπορητικῆς εἰ εὐφυῶς ἔχουσι πρὸς τὴν ἀνάληψιν τῶν Πλατωνικῶν δογμάτων, δόξαι αὐτὸν ἀπορητικὸν εἶναι, τοῖς μέντοι γε εὐφυέσι τῶν ἑταίρων τὰ Πλάτωνος παρεγχειρεῖν. ἔνθεν καὶ τὸν Ἀρίστωνα εἰπεῖν περὶ αὐτοῦ

πρόσθε Πλάτων, ὄπιθεν Πύῤῥων, μέσσος Διόδωρος,

διὰ τὸ προσχρῆσθαι τῇ διαλεκτικῇ τῇ κατὰ τὸν Διόδωρον, εἶναι δὲ ἄντικρυς Πλατωνικόν. Wer die hier mitgetheilte Meinung über Arkesilaos in Umlauf setzte, sagt Sextos nicht und vermag ich auch nicht zu bestimmen. Möglich wäre dass Pyrrhoneer, insbesondere die kurz vorher (222) genannten Menodotos und Ainesidemos zu verstehen sind. Denn obgleich im Allgemeinen die antiken Philosophen mehr danach strebten das in der Lehre Anderer mit ihrer eigenen Uebereinstimmende herauszukehren, so sehen wir doch gerade die beiden genannten Vertreter des Pyrrhonismus a. a. O. bemüht Platon aus der Reihe der Skeptiker zu entfernen und als einen Dogmatiker hinzustellen: eine Auffassung, welche Arkesilaos geradezu in einen Dogmatiker verwandelt und ihn so noch schärfer von den Pyrrhoneern scheidet, würde daher wenigstens in ihrem Sinne sein. Phavorinos allerdings scheint davon dass die Geheimlehre im Platonismus bestand und überhaupt von einer näheren Bestimmung derselben noch nichts gewusst zu haben: denn nach ihm erörterten die Akademiker nur das Für und Wider einer Sache indem sie es dem Nachdenken ihrer Zuhörer überliessen die Entscheidung zu treffen und einen Erkenntnissgewinn daraus zu ziehen, vgl. Galen *περὶ ἀρίστ. διδασκ.* c. 1 S. 40 f., auch S. 45. — Uebrigens ist zu bemerken dass Sextos von einem solchen hinter der Skepsis verborgenen Platonismus nur bei Arkesilaos spricht, von Karneades dagegen dergleichen nichts zu berichten weiss. Wenn endlich Sextos oder vielmehr seine Gewährsmänner sich zur Bestätigung ihrer Ansicht auf Ariston berufen, so haben sie dessen Ausspruch gründlich missverstanden. Denn Ariston sagt, Arkesilaos sei vorn (*πρόσθεν*) Platon gewesen; das heisst doch offenbar, er habe sich mit dem Munde als Anhänger Platons d. i. als Akademiker bekannt, kann aber unmöglich bedeuten der Platonismus habe im Hintergrund der Skepsis gelegen, von hinten (*ὄπιθεν*) soll

sung der Skepsis, die Philon selber noch nicht getheilt hatte, nach ihm von Anderen vorgebracht werden konnte.

In demselben Maasse als die angestellte Erörterung uns nöthigte die Auffassung des Skepticismus, wonach derselbe lediglich die Hülle eines dogmatischen Platonismus ist, Philon abzusprechen, zwingt sie uns zu dem Eingeständniss dass auch Philon die Aufgabe des theoretischen Philosophen nicht schon durch die blosse Skepsis für erfüllt ansah sondern erst durch gewisse damit verbundene, zunächst geheim gehaltene Dogmen. Denn die älteren Zeugnisse, auf die wir uns stützten, wissen zwar von einem platonischen Dogmatismus nichts, sprechen aber um so bestimmter von einem Dogmatismus der als Mysterium hinter dem skeptischen Treiben der Akademie versteckt war. Unter dem Wissen und der Wahrheit, die auf diese Weise nur den tiefer Ein-

---

Arkesilaos vielmehr Pyrrhon gewesen sein. Richtig hat den Vers Aristons wohl Diogenes IV 32 f. verstanden, der von Arkesilaos sagt: *ἐῴκει δὴ θαυμάζειν καὶ τὸν Πλάτωνα καὶ τὰ βιβλία ἐκέκτητο αὐτοῦ. ἀλλὰ καὶ τὸν Πύῤῥωνα κατά τινας ἐζηλώκει. Καὶ τῆς διαλεκτικῆς εἴχετο καὶ τῶν Ἐρετρικῶν ἥπτετο λόγων. Ὅθεν καὶ ἐλέγετο ἐπ' αὐτοῦ ὑπ' Ἀρίστωνος·*

Πρόσθε Πλάτων, ὄπιθεν Πύῤῥων, μέσσος Διόδωρος.

Ebenso wenig hat diese Worte auf einen platonischen Dogmatismus des Arkesilaos bezogen Numenios bei Euseb. praep. ev. XIV 5, 10 ff. (Thedinga S. 31 f.): *ὁ δὲ Ἀρκεσίλαος Θεόφραστον ἴσχει καὶ Κράντορα τὸν Πλατωνικὸν καὶ Διόδωρον, εἶτα Πύῤῥωνα, ὧν ὑπὸ μὲν Κράντορος πιθανουργικός, ὑπὸ Διοδώρου δὲ σοφιστής, ὑπὸ δὲ Πύῤῥωνος ἐγένετο παντοδαπὸς καὶ ἴτης καὶ οὐδενός. Καὶ ἐλέγετο περὶ αὐτοῦ ᾀδόμενόν τι ἔπος παράγωγον καὶ ὑβριστικόν·*

Πρόσθε κτλ.

— — — — — — — — — — — — — — —

Ταῖς οὖν Διοδώρου, διαλεκτικοῦ ὄντος, λεπτολογίαις τοὺς λογισμοὺς τοὺς Πύῤῥωνος καὶ τὸ σκεπτικὸν καταπλέξας διεκόσμησε λόγου δεινότητι τῇ Πλάτωνος φλήναφόν τινα κατεστωμυλμένον.

geweihten zugänglich sein sollten, ist natürlich nicht das unfehlbare Wissen und die zweifellose Wahrheit zu verstehen an welche die Stoiker bei diesen Worten dachten. Philon würde bei dieser Annahme in den gröbsten Widerspruch verwickelt werden. Denn wie konnte er das eine Mal auf ein Wissen hinweisen, das wenn auch geheim gehalten doch vorhanden ist, und dann doch wieder die Möglichkeit eines solchen Wissens schlechthin leugnen? Auch unter dem esoterischen Wissen Philons kann daher nur ein solches gemeint sein, wie es die älteren Platoniker verstanden d. i. eines bei dessen genauer Schätzung immer ein wenn auch noch so geringer Zusatz von Zweifel mit in Anschlag gebracht werden muss.[1]) Hier, wie ich nicht für unmöglich halte, wird man

[1]) Dass der Meinungswechsel Philons, von dem die Alten sprechen, keineswegs ein Uebergang zum vollen d. i. stoischen Dogmatismus war, kann man auch aus folgenden Worten des Numenios bei Euseb. pr. ev. XIV 9, 1 (Thedinga S. 45) entnehmen: *ὡς δὲ προϊόντος μὲν τοῦ χρόνου, ἐξιτήλου δ' ὑπὸ συνηθείας οὔσης αὐτῶν τῆς ἐποχῆς οὐδὲν μὲν κατὰ τὰ αὐτὰ ἑαυτῷ ἐνόει, ἡ δὲ τῶν παθημάτων αὐτὸν ἀνέστρεφεν ἐνάργειά τε καὶ ὁμολογία, πολλὴν δῆτ' ἔχων ἤδη τὴν διαίσθησιν ὑπερεπεθύμει εὖ ἴσθ' ὅτι τῶν ἐλεγξόντων τυχεῖν ἵνα μὴ ἐδόκει μετὰ νῶτα βαλὼν αὐτὸς ἑκὼν φεύγειν.* Stärker als hier geschieht, wenn gesagt wird dass er später in keinem Stücke mehr dasselbe dachte wie früher, kann die in Philons Ansichten vorgegangene Aenderung doch nicht ausgedrückt werden. Trotzdem wird auch hier zugestanden dass Philon selbst sich nicht offen als Dogmatiker bekannt sondern nur den Wunsch geäussert habe einen zu finden der ihn widerlegen könne (vgl. auch Augustin c. Acad. III 20, 44: quandoquidem isto se pacto a suis posteris vinci ipsi etiam fortasse Academici optarunt). Dazu stimmt des Akademikers Cotta Aeusserung bei Cicero nat. deor. III 95: ego vero et opto redargui me, Balbe, et ea quae disputavi disserere malui quam judicare et facile me a te vinci posse certo scio. Als etwas wodurch die skeptischen Akademiker sich von anderen Philosophen unterscheiden hebt Cicero Tusc. II 5 es hervor dass sie leichter sich eine Widerlegung ihrer Ansichten gefallen lassen. Was soll diess heissen? Ich zweifle dass man im

den Einwand erheben: wozu denn ein solches Wissen als ein esoterisches behandeln? Denn zwischen Esoterischem und Exoterischem setzt man in der Regel das Verhältniss an dass dieses auf einer oberflächlichen jenes auf einer in die Tiefe hinabsteigenden Betrachtung der Dinge beruht: wobei also das Esoterische der verborgene Grund sein würde aus dem das Exoterische hervorsteigt oder an dem es doch seinen Halt findet. Gerade umgekehrt würde aber das Verhältniss zwischen dem Wissen Philons, wie wir es oben näher bestimmt haben, und seiner Skepsis sein. Das Wissen Philons ist nur ein Wahrscheinliches, ist das Resultat einer das Für und Wider abwägenden Erörterung, also die Frucht eben der Skepsis und nicht deren tieferer Grund: wie daher das Ergebniss zur Untersuchung so scheint es gehört auch Phi-

---

Lichte der bisherigen Auffassungen von Philons Lehre im Stande sein wird diesen Wunsch zu erklären: denn wie konnte Philon wenn er nach seiner Bekehrung an ein felsenfestes Wissen glaubte, den Wunsch hegen in diesem Glauben erschüttert zu werden? Oder wenn er etwa wünschte zu dem unmittelbaren auch ein mittelbares Wissen zu besitzen, so kann doch dieser Wunsch nicht so überaus lebhaft gewesen sein (ὑπερεπεθύμει), da von der Erfüllung desselben das worauf es diesen späteren Philosophen vor Allem ankam die Tugend und das Handeln nicht abhingen, beide vielmehr schon im unmittelbaren Wissen ihren genügenden Halt hatten. Betrachten wir dagegen Philons Lehre von unserem, von dem neu gewonnenen Standpunkt aus, so räumt er auf der einen Seite zwar ein dass eine vollkommen sichere Grundlage unseres Handelns nicht vorhanden und das Aeusserste wozu wir es bringen können die Wahrscheinlichkeit ist, gibt aber, indem er diese Wahrscheinlichkeit mit dem Namen des Wissens belegt, auf der anderen Seite das Streben nach einer möglichst vollkommenen Gewissheit zu erkennen: es steht daher hiermit im besten Einklange, wenn er, wie Numenios berichtet, den Wunsch äusserte, es möchte ihn Jemand widerlegen d. h. davon überzeugen dass es wirklich ein vollkommenes Wissen, ein Wissen in dem Sinne gäbe in dem die Stoiker dieses Wort brauchten.

lons Wissen zur Skepsis, aus der es entsprungen ist, und darf nicht von ihr als etwas Esoterisches getrennt, muss vielmehr wie diese zum Exoterischen gerechnet werden. Indessen wenn auch ein esoterisches im gewöhnlichen Sinne des Wortes zu heissen Philons Wissen keinen Anspruch hatte, so können doch andere Gründe Philon bestimmt haben zwar die skeptische Methode offen zu üben, das positive Ergebniss derselben aber geheim zu halten. Dass solche Gründe vorhanden waren und welche, lernen wir von unserem ältesten Gewährsmann in diesen Dingen, von Cicero. Derselbe sagt nicht nur dass die Abwägung der für und wider etwas sprechenden Gründe, wie sie von den Skeptikern betrieben wurde, den Zweck habe die Wahrheit zu finden und dass die so gefundenen Wahrheiten geheim gehalten würden, sondern er fügt auch hinzu dass diess geschähe um die Schüler zu eigenem Nachdenken zu veranlassen und von Autoritäten unabhängig zu machen.[1]) Diesem Zeugniss

[1]) Acad. pr. 60: restat illud, quod dicunt, veri inveniundi causa contra omnia dici oportere et pro omnibus. volo igitur videre quid invenerint. „non solemus“ inquit „ostendere“. quae sunt tandem ista mysteria? aut cur celatis, quasi turpe aliquid, sententiam vestram? „ut, qui audient,“ inquit „ratione potius quam auctoritate ducantur“. (Vgl. auch Cicero Tusc. V 83; de divin. II 150.) Aus demselben didaktischen Grunde wird der Nutzen der skeptischen von den Akademikern eingehaltenen Methode abgeleitet bei Galen *περὶ ἀρίστ. διδασκ.* c. 1 S. 40 f. K: *οἱ νεώτεροι δέ* (unter den Akademikern), *οὐ γὰρ μόνος ὁ Φαβωρῖνος, ἐνίοτε μὲν εἰς τοσοῦτον προάγουσι τὴν ἐποχήν, ὡς μηδὲ τὸν ἥλιον ὁμολογεῖν εἶναι καταληπτόν· ἐνίοτε δὲ εἰς τοσοῦτον τὴν γνῶσιν, ὡς καὶ τοῖς μαθηταῖς ἐπιτρέπειν αὐτὴν ἄνευ τοῦ διδαχθῆναι πρότερον ἐπιστημονικὸν κριτήριον.* Nach demselben S. 41 lobte Phavorinos die Akademiker als *προσαγορεύοντας μὲν ἑκατέρῳ* (oder ist vielleicht zu schreiben *προαγορεύοντας μὲν ἑκάτερον* d. i. sie machten beide, die für und wider sprechende Rede, bekannt) *τῶν ἀντικειμένων ἀλλήλοις λόγων, ἐπιτρέποντας δὲ τοῖς μαθηταῖς αἱρεῖσθαι τοὺς ἀληθεστέρους.* Anders allerdings wird das Verhältniss der Geheim-

müssen wir von seinem Alter abgesehen auch darum Glauben schenken, weil wir über positive Lehren des Karneades und Philon, wenigstens über solche die das Ergebniss einer skeptischen Erörterung sind, gar nichts erfahren: und doch wenn das Ziel jeder nach skeptischer Methode angestellten Untersuchung das Wahrscheinliche ist, wenn dem Finden desselben Karneades und Philon einen so hohen Werth beilegten, so müssen wir annehmen dass sie einen reichen Vorrath solcher wahrscheinlichen Erkenntnisse besassen, den sie wenn sie nur den Willen hatten leicht in systematischer Weise darstellen konnten. Trotzdem haben sie diess nicht gethan. Sie begnügen sich damit auf die Bedeutung hinzuweisen die dem Wahrscheinlichen namentlich für unser Handeln zukommt; fragen wir aber was im einzelnen Falle das Wahrscheinliche

---

lehre zur Skepsis von Anderen dargestellt. Sextos Pyrrh. I 234 sagt, dass die skeptische Methode nur dazu gedient habe die Schüler zu prüfen und danach denen die die Prüfung bestanden hatten die platonische Geheimlehre eröffnet worden sei: *καὶ ἐπεὶ τῶν ἑταίρων ἀπόπειραν ἐλάμβανε* (Arkesilaos) *διὰ τῆς ἀπορητικῆς εἰ εὐφυῶς ἔχουσι πρὸς τὴν ἀνάληψιν τῶν Πλατωνικῶν δογμάτων, δόξαι αὐτὸν ἀπορητικὸν εἶναι, τοῖς μέντοι γε εὐφυέσι τῶν ἑταίρων τὰ Πλάτωνος παρεγχειρεῖν.* Dieselbe Ansicht über das Esoterische in der Akademie tritt uns entgegen bei Augustin c. Acad. II 13, 29: itaque responde, quaeso, utrum tibi videantur Academici habuisse certam de veritate sententiam, et eam temere ignotis vel non purgatis animis prodere noluisse; an vero ita senserint ut eorum disputationes se habent. III 17, 38: haec et alia hujusmodi mihi videntur inter successores ejus, quantum poterant, esse servata et pro mysteriis custodita. Non enim aut facile ista percipiuntur nisi ab eis qui se ab omnibus vitiis mundantes in aliam quandam plus quam humanam consuetudinem vindicaverint aut non graviter peccat quisquis ea sciens quoslibet homines docere voluerit. Itaque Zenonem principem Stoicorum cum jam quibusdam auditis et creditis in scholam relictam a Platone venisset quam tunc Polemo retinebat suspectum habitum suspicor nec talem visum cui Platonica illa velut sacrosancta decreta

sei, so bleiben sie stumm, d. h. wie wir Cicero jetzt wohl glauben werden, sie erwarten dass wir durch eigenes Nachdenken darauf geführt werden.

So gesichert das Ergebniss in dieser Hinsicht erscheint, so schwebt es doch in Gefahr von anderer Seite her wieder umgestossen zu werden. Philon soll die Resultate seines Forschens, das was ihm als wahrscheinlich galt, nicht veröffentlicht haben? Und doch finden wir bei Stobaios ekl. II 40 ff. ein von ihm gemachtes Gerüst zu einer eingehenden Darstellung der Ethik! Diess letztere scheint doch vorauszusetzen dass er eine solche Darstellung der Ethik selber wo nicht schriftlich so doch mündlich gegeben hatte. Und wie sollen wir uns wieder dieselbe anders vorstellen als so dass wir annehmen er habe darin die positiven Ergebnisse seines Nachdenkens zusammengestellt? Um diess damit zu

---

facile prodi committique deberent priusquam dedidicisset ea quae in illam scholam ab aliis accepta detulerat. 18, 40: sed quia hoc tanquam profanis nec fas nec facile erat ostendere, reliquerunt posteris et quibus illo tempore potuerunt signum quoddam sententiae suae (nämlich das Wahrscheinliche anstatt des Wahren). Ebenso berichtet Numenios von Karneades (Euseb. pr. ev. XIV 8, 7 Thedinga S. 44): *Ὅμως δέ, καίτοι καὐτὸς ὑπὸ τῆς Στωικῆς φιλονεικίας εἰς τὸ φανερὸν κυκῶν, πρός γε τοὺς ἑαυτοῦ ἑταίρους δι' ἀπορρήτων ὡμολόγει τε καὶ ἠλήθευε καὶ ἀπεφαίνετο ἃ κἂν ἄλλος τῶν ἐπιτυχόντων.* Mit dem Zeugniss Ciceros stehen diese Nachrichten in offenbarem Widerspruch: denn nach ihnen sind die Schüler die Auserwählten denen die Akademiker die erkannten Wahrheiten mittheilten, nach Cicero dagegen hüteten sie sich diess zu thun weil jene sie selber finden sollten. Schon wenn wir auf das Alter der einander entgegenstehenden Zeugnisse sehen kann kein Zweifel sein welche Nachricht mehr Glauben verdient. Aber auch darin gibt sich die von Cicero abweichende Tradition als eine spätere Entstellung des Ursprünglichen zu erkennen, dass sie in die Akademie dasselbe Verhältniss des Esoterischen und Exoterischen hineinträgt das uns in anderen Philosophien jener Zeit begegnet.

vereinigen dass Philon das Veröffentlichen des Wahren oder vielmehr Wahrscheinlichen, auf das er in seinem Nachdenken gekommen war, für unzweckmässig hielt, könnte man auf das Vorrecht hinweisen, das die Ethik überhaupt innerhalb der Skepsis geniesst: denn während die Vertreter derselben sonst alles Behaupten vermieden, scheuten sie sich nicht, auch die Pyrrhoneer nicht, ganz bestimmte Anweisungen zum glückseligen Leben zu geben, die doch den Inbegriff der antiken Ethik bilden. Wir haben aber nicht nöthig uns hierauf zu berufen. Zwar ist bei Stobaios die Rede von falschen Ansichten von denen die Seele befreit und von anderen, gesunden, die ihr dafür eingepflanzt werden sollen.[1]) In welcher Weise aber diess Einpflanzen vor sich gehen soll, ist nicht gesagt. Es ist daher auch keineswegs nothwendig dass wir an einen dogmatischen bestimmte Resultate aussprechenden Vortrag zu denken haben. Vielmehr ist ebenso wohl möglich dass Philon ein dem platonisch-sokratischen ähnliches Verfahren im Sinne hatte. Wie bei diesem zwar gewisse Ansichten oft aufs Entschiedenste verworfen, das danach übrig Bleibende aber nicht mit derselben Bestimmtheit bezeichnet wird, so könnte auch Philon beispielsweise eine Lebensanschauung wie die epikureische zurückgewiesen, unter den übrig bleibenden aber zwischen einer strengeren und laxeren wie der stoischen und peripatetischen nach sorgfältiger Abwägung aller für und wider sprechenden Gründe geschwankt und die Entscheidung dem Leser oder Hörer überlassen haben.[2]) Dass Philon wirklich so verfahren

[1]) 42: *τὸ μὲν ὑπεξαιρετικὸν τῶν ψευδῶν γεγενημένων δοξῶν, δι' ἃς τὰ κριτήρια νοσοποιεῖται τῆς ψυχῆς, προσάγει λόγον* (sc. *ἡ ἐπιστήμη*), *τὸ δὲ τῶν ὑγιῶς ἐχουσῶν ἐνθετικόν.*

[2]) In dieser Weise mag die Erörterung verlaufen sein insbesondere innerhalb des Abschnittes der von den Gütern und Uebeln handelte (*ὁ περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν τόπος* 42) und dem der sich auf die Glückseligkeit bezog (*ὁ περὶ τελῶν λόγος* 42 f.).

ist, wird eine spätere Untersuchung, hoffe ich, von einer nur möglichen Annahme zu einer sehr wahrscheinlichen Ansicht erheben.

Kehren wir jetzt zum Anfang der zuletzt angestellten Untersuchung zurück. Es galt den Irrthum Späterer zu erklären die hinter dem akademischen Skepticismus den platonischen Dogmatismus verborgen wähnten. Dass Philon mit den Resultaten seiner Skepsis zurückhielt und dadurch zu dem Gerücht von einer esoterischen Lehre den Anlass geben konnte, haben wir bereits gesehen. Damit war aber der wichtigste Schritt gethan: denn der weitere, dass man aus dieser esoterischen Lehre den platonischen Dogmatismus machte, ergab sich nun fast von selber, wenn man bedachte dass die Akademie von Platon stammte und dass insbesondere Philon an diesen Ursprung wieder erinnert hatte. Es schien eine einfache Consequenz, und namentlich musste es so denen erscheinen die in den Dogmen einer Philosophie deren Kern erblickten, dass wer einmal Platon als seinen Meister anerkannte nicht bloss in der Methode sondern auch in den festen Ergebnissen derselben sich ihm anschloss. Die Methode Philons sollte aber die platonische sein. Er ging nicht wie Arkesilaos auf das sokratische Bekenntniss des Nichtwissens aus. Es gibt ein Wissen, nur dass dieser Name nicht im Sinne der Stoiker verstanden werden darf. Die ganze Fülle dieses Wissens aber vor Anderen auszuschütten hielt Philon nicht für gerathen. Niemand sollte desselben theilhaft werden als der es sich durch eigenes Nachdenken erworben hätte. Darum begnügte er sich die Untersuchung bis zu einem gewissen Punkt zu führen und überliess es danach Anderen das Resultat zu ziehen d. h. er ging von ähnlichen Grundsätzen aus wie die sind auf die Platon zum Schluss des Phaidros das Lob der dialogischen Form stützt.

Um Philons philosophische Eigenthümlichkeit zu erkennen liefert einen weiteren Beitrag ein Zeugniss, das längst bekannt war, aber bisher immer missverstanden worden ist. Ich meine den Auszug den uns Photios in seiner Bibliothek (cod. 212) aus Ainesidems Polemik gegen die Akademiker hinterlassen hat. Dass diese Akademiker Antiochos und seine Anhänger waren ist Zellers Meinung (III 1 S. 610, 2. 2 S. 10, 1) und nur unwesentlich weicht hiervon Haas (philos. scept. succ. S. 14) ab wenn er den Gedanken an Schüler des Antiochos zurückweist. Der einzige Grund auf den sich jene Meinung stützt liegt in folgenden von Photios aufbewahrten Worten Ainesidems: „Die Anhänger der Akademie, besonders der jetzigen, treffen bisweilen sogar mit stoischen Ansichten zusammen und die Wahrheit zu gestehen sie scheinen Stoiker obgleich sie die Stoiker bekämpfen.“[1]) Erinnerte man sich zu diesen Worten der bekannten Aeusserungen die Antiochos als einen Stoiker innerhalb der Akademie bezeichnen, so schien jeder Zweifel gehoben, dass nur er unter den Akademikern Ainesidems gemeint sein könne, und man kam nicht auf den Gedanken auch das Uebrige was Ainesidem von jenen Akademikern berichtet einer näheren Prüfung zu unterwerfen. Holen wir diess jetzt nach. Das zweite, was Ainesidem zur Charakterisirung jener Akademiker bemerkt, ist in Folgendem enthalten: *Δεύτερον περὶ πολλῶν δογματίζουσιν. Ἀρετήν τε γὰρ καὶ ἀφροσύνην εἰσάγουσι καὶ ἀγαθὸν καὶ κακὸν ὑποτίθενται καὶ ἀλήθειαν καὶ ψεῦδος καὶ δὴ καὶ πιθανὸν καὶ ἀπίθανον καὶ ὂν καὶ μὴ ὂν ἄλλα τε πολλὰ βεβαίως ὁρίζουσι, διαμφισβητεῖν δέ φασι περὶ μόνης τῆς καταληπτικῆς φαντασίας.*

---

[1]) *Οἱ δ' ἀπὸ τῆς Ἀκαδημίας, μάλιστα τῆς νῦν, καὶ Στωικαῖς συμφέρονται ἐνίοτε δόξαις καί, εἰ χρὴ τἀληθὲς εἰπεῖν, Στωικοὶ φαίνονται μαχόμενοι Στωικοῖς.*

Hier ist zunächst auffallend das *περὶ πολλῶν δογματίζουσιν*. Warum heisst es nicht *περὶ πάντων δ.*, wenn die Worte sich wirklich auf Antiochos beziehen? Denn dieser war doch nicht partieller sondern totaler Dogmatiker. Und vollends der Schluss, *διαμφισβητεῖν δέ φασι περὶ μόνης τῆς καταληπτικῆς φαντασίας*, wie stimmt der zu Antiochos' Lehre? Was wir von dieser erfahren, ist nicht dass er nur die „greifbare Vorstellung" der Stoiker bekämpfte sondern im Gegentheil dass er sich gegenüber seinen Collegen von der Akademie ihrer aufs Wärmste annahm.[1]) Von ihm konnte man daher unmöglich sagen, dass er abgesehen von der „greifbaren Vorstellung" die er nicht gelten liess Dogmatiker gewesen sei: vielmehr war er Dogmatiker und wollte es nur sein auf Grund dieser Vorstellung. Dagegen ist offenbar — so offenbar dass man sich wundern muss wie es bisher hat übersehen werden können — dass in jenen Worten der Standpunkt Philons bezeichnet wird. Philon konnte allerdings von der Tugend und ihrem Gegentheil, von Gut und Uebel, von Wahrheit und Irrthum u. s. w. sprechen, Definitionen aufstellen und überhaupt alles das vornehmen was die Möglichkeit eines Wissens zur Voraussetzung hat;[2]) was

---

[1]) Lucullus, der Vertreter des Antiochos, bekennt sich bei Cicero Acad. pr. 18 ausdrücklich zur stoischen Auffassung der *καταληπτικὴ φαντασία* (id nos a Zenone definitum rectissime dicimus) und bewährt diess durch den ganzen folgenden Vortrag.

[2]) Dass er diess wirklich that, erhellt auch aus dem was uns bei Stobaios ekl. II 40 f. über seine Eintheilung des *κατὰ φιλοσοφίαν λόγος* mitgetheilt wird. Hier wird der *προτρεπτικὸς λόγος* definirt als *παρορμῶν ἐπὶ τὴν ἀρετὴν* und ein eigener Abschnitt *περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν* bestimmt: die Wirklichkeit einer Tugend und das Vorhandensein von Gütern und Uebeln wurde also nicht angezweifelt, mochte immer die weitere auf eine nähere Bestimmung hinzielende Erörterung dialektisch angestellt werden und resultatlos bleiben (S. 228).

er leugnete war einzig und allein dass dieses Wissen auf einer „greifbaren Vorstellung“ ruhe, so wie die Stoiker dieselbe verstanden.[1]) Auf Philon, den zum Dogmatismus neigenden Skeptiker bezogen, gibt nun auch das *περὶ πολλῶν δ.* keinen Anstoss mehr. Dass wirklich an ihn und keinesfalls an Antiochos zu denken ist, beweist aber auch was Ainesidem weiter hinzufügt. Nachdem er noch einmal den Unterschied zwischen Pyrrhoneern und Akademikern hervorgehoben hat, fährt er fort: *Τὸ δὲ μέγιστον, οἱ μὲν* (die Pyrrhoneer) *περὶ παντὸς τοῦ προτεθέντος διαποροῦντες τό τε σύστοιχον διατηροῦσι καὶ ἑαυτοῖς οὐ μάχονται, οἱ δὲ μαχομένοις ἑαυτοῖς οὐ συνίσασι· τὸ γὰρ ἅμα τιθέναι τι καὶ αἴρειν ἀναμφιβόλως ἅμα τε φάναι κοινῶς ὑπάρχειν καταληπτὰ μάχην ὁμολογουμένην εἰσάγει· ἐπεὶ πῶς οἷόντε γινώσκοντα τόδε μὲν εἶναι ἀληθὲς τόδε δὲ ψεῦδος ἔτι διαπορεῖν καὶ διστάσαι καὶ οὐ σαφῶς τὸ μὲν ἑλέσθαι τὸ δὲ περιστῆναι; εἰ μὲν γὰρ ἀγνοεῖται ὅτι τόδε ἐστὶν ἀγαθὸν ἢ κακόν, ἢ τόδε μὲν ἀληθὲς τόδε δὲ ψεῦδος, καὶ τόδε μὲν ὂν τόδε δὲ μὴ ὄν, πάντως ὁμολογητέον ἕκαστον ἀκατάληπτον εἶναι· εἰ δ' ἐναργῶς κατ' αἴσθησιν ἢ κατὰ νόησιν καταλαμβάνεται, καταληπτὸν ἕκαστον φατέον.* Auch aus diesen Worten geht deutlich genug hervor dass wir es mit Akademikern zu thun haben die, wenn sie auch in ihrem Skepticismus sich nicht immer consequent blieben, doch als Skeptiker gelten wollten: man hätte sie deshalb nie mit Antiochos und seinen Anhängern verwechseln dürfen. Wenn es trotzdem geschehen ist, so wird diess nur dadurch einigermaassen begreiflich

[1]) Davon ist früher schon die Rede gewesen. Ich setze zur leichteren Vergleichung mit Photios' angeführten Worten noch einmal her was über Philon Sextos Pyrrh. I 235 berichtet: *οἱ δὲ περὶ Φίλωνά φασιν ὅσον μὲν ἐπὶ τῷ στωικῷ κριτηρίῳ, τουτέστι τῇ καταληπτικῇ φαντασίᾳ, ἀκατάληπτα εἶναι τὰ πράγματα, ὅσον δὲ ἐπὶ τῇ φύσει τῶν πραγμάτων αὐτῶν καταληπτά.*

dass man die Worte so las wie ich sie hergesetzt habe, nämlich *ἅμα τε φάναι κοινῶς ὑπάρχειν καταληπτά*. Nahm man die Worte in dieser Form und löste sie aus dem Zusammenhang, so war es wenigstens möglich an Antiochos zu denken; nöthig freilich keineswegs, denn dass auch Philon ein *καταληπτὸν* anerkannte, haben wir nun zur Genüge gesehen. Aber nicht bloss ganz unsicher ist dieser Anhalt an den man vielleicht die Deutung auf Antiochos knüpfen wollte: nein! er ist in Wirklichkeit gar nicht vorhanden und beruht lediglich auf einer durch die Ueberlieferung hervorgerufenen Illusion, da aus dem Gedankenzusammenhang nicht *καταληπτὰ* sondern *ἀκατάληπτα* sich als das Ursprüngliche und allein Richtige ergibt.[1]) Zwischen den Akademikern

[1]) Den Akademikern wird in den angeführten Worten der Vorwurf gemacht, dass sie, indem sie das eine Mal Alles in Zweifel ziehen das andere Mal ein Erkennen und Wissen für möglich halten, sich in einen Widerspruch verwickeln: *τὸ γὰρ ἅμα τιθέναι τι καὶ αἴρειν ἀναμφιβόλως ἅμα τε φάναι κοινῶς ὑπάρχειν καταληπτὰ μάχην ὁμολογουμένην εἰσάγει*. Es frägt sich in welchem der beiden einander gegenüber gestellten Satzglieder der Zweifel an Allem und in welchem die Anerkennung der Möglichkeit eines Wissens ausgedrückt ist. Bezieht man in den Worten *ἅμα τιθέναι τι καὶ αἴρειν* das *ἅμα* auf *τιθέναι καὶ αἴρειν* und lässt das folgende *ἅμα* ausser Acht, so kann das gleichzeitige Setzen und Aufheben eines Dinges — denn diess würde dann der Sinn sein — allerdings zur Bezeichnung der Skepsis dienen. Dadurch hat man sich wie es scheint täuschen lassen: denn es passte nun sehr gut dass in dem gegenüberstehenden Satzgliede, in den Worten *φάναι κοινῶς κτλ.*, die Richtigkeit der Ueberlieferung vorausgesetzt, die Möglichkeit eines Wissens anerkannt wird. Aber jene Worte *ἅμα τιθέναι τι καὶ αἴρειν* als den Ausdruck der Skepsis zu fassen geht eben nicht an, und zwar deshalb nicht weil *ἅμα* nicht mit dem unmittelbar Folgenden verbunden werden darf sondern in Beziehung zu dem zweiten *ἅμα* steht, die Gleichzeitigkeit also im Setzen und Aufheben, die betont werden muss wenn die Worte zur Bezeichnung der Skepsis dienen sollen, nicht zum Ausdruck gebracht ist. Hierzu kommt noch ein Anderes. Von

die Ainesidem bekämpft und Antiochos besteht also keine Gemeinschaft der Lehre. Im Gegentheil werden wir an Antiochos durch Ainesidems Polemik erinnert: denn das Wesentliche was darin den Akademikern vorgeworfen wird, ist doch dass dieselben im Einzelnen fortwährend Wahrheit und Irrthum von einander scheiden trotzdem aber im Allgemeinen beide für nicht unterscheidbar erklären; diess ist aber gerade das was auch Antiochos dem Philon vorgehalten haben soll.[1])

---

dem Dogmatismus der Akademiker ist schon vorher einmal die Rede gewesen, und dort lesen wir: *οἱ μὲν ἀπὸ τῆς Ἀκαδημίας δογματικοί τέ εἰσι καὶ τὰ μὲν τίθενται ἀδιστάκτως τὰ δὲ αἴρουσιν ἀναμφιβόλως.* Hieraus sehen wir dass auch in den Worten *ἅμα τιθέναι τι καὶ αἴρειν ἀναμφιβόλως* der Nachdruck auf dem letzten Worte liegt, dass dadurch dem *τιθέναι* sowohl als dem *αἴρειν* der dogmatische Charakter aufgeprägt werden soll. Enthält nun aber das erste Satzglied den Ausdruck des Dogmatismus, so müssen wir den Skepticismus im zweiten suchen und da dies nur bei einem Abgehen von der Ueberlieferung möglich ist die leichte Aenderung des *καταληπτὰ* in *ἀκατάληπτα* vornehmen, wodurch Alles in Ordnung kommt.

[1]) Man lese zunächst bei Photios aus Ainesidems Polemik gegen die Akademiker Folgendes: *ἀρετὴν — — καὶ ἀφροσύνην εἰσάγουσι, καὶ ἀγαθὸν καὶ κακὸν ὑποτίθενται, καὶ ἀλήθειαν καὶ ψεῦδος, καὶ δὴ καὶ πιθανὸν καὶ ἀπίθανον, καὶ ὂν καὶ μὴ ὂν ἄλλα τε πολλὰ βεβαίως ὁρίζουσι — — — — τὸ γὰρ ἅμα τιθέναι τι καὶ αἴρειν ἀναμφιβόλως ἅμα τε φάναι κοινῶς ὑπάρχειν ἀκατάληπτα* (für *καταληπτά*) *μάχην ὁμολογουμένην εἰσάγει, ἐπεὶ πῶς οἷόν τε γινώσκοντα τόδε μὲν εἶναι ἀληθὲς τόδε δὲ ψεῦδος ἔτι διαπορεῖν καὶ διστάσαι, καὶ οὐ σαφῶς τὸ μὲν ἑλέσθαι τὸ δὲ περιστῆναι; εἰ μὲν γὰρ ἀγνοεῖται ὅτι τόδε ἐστὶν ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἢ τόδε μὲν ἀληθὲς τόδε δὲ ψεῦδος καὶ τόδε μὲν ὂν τόδε δὲ μὴ ὄν, πάντως ὁμολογητέον ἕκαστον ἀκατάληπτον εἶναι· εἰ δ' ἐναργῶς κατ' αἴσθησιν ἢ κατὰ νόησιν καταλαμβάνεται, καταληπτὸν ἕκαστον φατέον.* Hiermit vergleiche man was Lucullus bei Cicero Acad. pr. 43 f. sagt: definitiones et partitiones et horum luminibus utens oratio, tum similitudines dissimilitudinesque et earum tenuis et acuta distinctio fidentium est hominum illa vera et firma et certa esse quae tutentur, non eorum qui clament nihilo magis vera illa esse quam falsa. quid enim agant si cum ali-

Man begreift hiernach kaum noch, wie überhaupt Jemand bei den Akademikern Ainesidems an Antiochos denken konnte, und es wird diess wirklich auch nur erklärlich durch die schon S. 230, 1 angeführten Worte, in denen die Uebereinstimmung jener Akademiker mit den Stoikern bemerkt wird: denn man erinnerte sich hierbei der Stellen, an denen von der stoisirenden Richtung des Antiochos die Rede ist. Da nun aber die angestellte Untersuchung uns verbietet ferner an Antiochos zu denken, so müssen wir auch den fraglichen Worten eine andere Beziehung geben: was auch dadurch empfohlen wird dass Ainesidems Urtheil durchaus nicht in

---

quid definierint roget eos quispiam, num illa definitio possit in aliam rem transferri quamlubet? si posse dixerint, quid dicere habeant cur illa vera definitio sit? si negaverint fatendum sit, quoniam vera definitio transferri non possit in falsum, quod ea definitione explicetur id percipi posse; quod minime illi volunt. eadem dici poterunt in omnibus partibus. si enim dicent ea de quibus disserant se dilucide perspicere nec ulla communione visorum inpediri, conprehendere ea se fatebuntur etc. Diess geht zunächst gegen Karneades. Dagegen ist, wie die Vergleichung von 111 lehrt, Folgendes der Polemik des Antiochos gegen Philon entnommen: maxime autem convincuntur cum haec duo pro congruentibus sumunt tam vehementer repugnantia: primum esse quaedam falsa visa; quod cum volunt, declarant quaedam esse vera; deinde ibidem, inter falsa visa et vera nihil interesse. at primum sumpseras tamquam interesset: ita priori posterius, posteriori superius non jungitur. — Zur Bestätigung dafür, dass Ainesidems Bemerkungen sich gegen die skeptische Akademie richten, kann man noch hinweisen auf das was Sextos Empeirikos über den Unterschied der Pyrrhoneer und Akademiker sagt Pyrrh. I 226: *διαφέρουσι δὲ ἡμῶν προδήλως ἐν τῇ τῶν ἀγαθῶν καὶ τῶν κακῶν κρίσει. ἀγαθὸν γάρ τί φασιν εἶναι οἱ Ἀκαδημαϊκοὶ καὶ κακὸν οὐχ ὡς ἡμεῖς, ἀλλὰ μετὰ τοῦ πεπεῖσθαι ὅτι πιθανόν ἐστι μᾶλλον ὃ λέγουσιν εἶναι ἀγαθὸν ὑπάρχειν ἢ τὸ ἐναντίον, καὶ ἐπὶ τοῦ κακοῦ ὁμοίως κτλ.* 233: *πλὴν εἰ μὴ λέγοι τις ὅτι ἡμεῖς μὲν κατὰ τὸ φαινόμενον ἡμῖν ταῦτα λέγομεν καὶ οὐ διαβεβαιωτικῶς, ἐκεῖνος* (Arkesilaos) *δὲ ὡς πρὸς τὴν φύσιν, ὥστε καὶ ἀγαθὸν μὲν εἶναι αὐτὴν λέγειν τὴν ἐποχήν, κακὸν δὲ τὴν συγκατάθεσιν.*

dem Maasse wie man anzunehmen scheint mit dem anderwärts über Antiochos gefällten zusammentrifft; denn während die Uebereinstimmung zwischen den Akademikern und den Stoikern nach Ainesidem nur bisweilen (*ἐνίοτε*) stattfand, soll die zwischen Antiochos und den Stoikern sich auf das Meiste erstreckt haben.[1] Freilich fehlt es sonst an einer ausdrücklichen Ueberlieferung dass bereits Philon allerlei aus der stoischen Lehre in die Akademie herübergenommen habe.[2] Diess würde indessen sobald die Annahme nur nichts Unmögliches enthält noch kein Gegenbeweis sein.[3] Und warum könnte denn Philon, wenn er von den Tugenden, wenn er von Gütern und Uebeln und dergleichen sprach, sich nicht die stoischen Definitionen zu Nutze gemacht haben? Wenn derselbe nach Stob. ekl. II 40 den Beweis führte, dass die Tugend oder die Philosophie etwas ausserordentlich Nützliches sei,[4] so klingt diess doch mehr stoisch als platonisch. Das Gleiche gilt von seiner Aeusserung, dass die Philosophie es ausschliesslich mit der Glückseligkeit zu thun habe.[5] Ferner

---

[1]) Plutarch Cic. 4 sagt von Antiochos: *τὸν Στωϊκὸν ἐκ μεταβολῆς θεραπεύων λόγον ἐν τοῖς πλείστοις.* Bei Cicero Acad. pr. 137 heisst er Stoicus perpauca balbutiens. Vgl. dazu 132: Antiochum qui appellabatur Academicus, erat quidem si perpauca mutavisset germanissimus Stoicus.

[2]) Doch könnte man ein Zugeständniss dass bereits Philon Stoisches sich angeeignet hatte in den Worten des Sextos Pyrrh. I 235 finden: *ἀλλὰ καὶ ὁ Ἀντίοχος τὴν στοὰν μετήγαγεν εἰς τὴν Ἀκαδήμιαν.* Denn vorher ist von Philon die Rede gewesen.

[3]) Auch in Ueberwegs Grundriss S. 148[4] finde ich die Bemerkung dass Philon, obgleich er die Stoiker bekämpfte, doch in der Behandlung der Ethik sich ihnen bereits genähert zu haben scheine.

[4]) *Ἔστι γὰρ ὁ προτρεπτικὸς ὁ παρορμῶν ἐπὶ τὴν ἀρετήν. τούτου ὁ μὲν ἐνδείκνυται τὸ μεγαλωφελὲς αὐτῆς.* Unter *αὐτῆς* kann man sowohl die *ἀρετὴ* wie die *φιλοσοφία* verstehen.

[5]) A. a. O. 42: *καὶ γὰρ τῇ ἰατρικῇ σπουδὴ πᾶσα περὶ το τέλος, τοῦτο δ' ἦν ὑγίεια, καὶ τῇ φιλοσοφίᾳ περὶ τὴν εὐδαιμονίαν.*

die Fragen die er erörtert hatte, ob der Weise sich am Staatsleben betheiligen, ob er mit Fürsten verkehren, ob er eine Ehe schliessen solle,[1]) sind doch sämmtlich solche die zuerst und vorwiegend in der kynisch-stoischen Schule verhandelt wurden. Was wir also aus Photios Neues über Philon lernen, ist, dass bei ihm bereits der stoische Einfluss hervortrat der dann bei Antiochos in noch höherem Grade sich geltend macht.[2]) Dass der Einfluss der Stoiker auf Philon sich übrigens weiter erstreckte, nämlich nicht bloss auf einzelne Definitionen und die Wahl der Fragen die er zu beantworten suchte, wird eine spätere Untersuchung lehren. Vor der Hand will ich noch auf éinen Umstand hinweisen, der ebenfalls den Stoicismus Philons bestätigt, d. i. die stoisirende Richtung seiner Anhänger.

Wer sind diese Anhänger Philons? Die herrschende

---

[1]) A. a. O. 44: *ἐπισκοπεῖν δέον ἐστὶ — — εἰ τῷ νοῦν ἔχοντι πολιτευτέον, ἢ τοῖς ἡγεμονικοῖς συμβιωτέον, ἢ γαμητέον τῷ σοφῷ.*

[2]) Einen anderen Gewinn, der aus der richtigen Deutung der Akademiker des Photios entspringt, erkennt man leicht. Es wird dadurch endlich die Frage nach der Zeit des Ainesidemos entschieden. Bereits Leander Haas de philos. scept. succ. S. 14 hatte dieselbe dahin beantwortet, dass Ainesidem den älteren Skeptikern zuzurechnen d. h. noch in die erste Hälfte des letzten Jahrhunderts v. Chr. zu setzen sei, und Diels doxogr. S. 211 war ihm hierin beigetreten. Zeller, der früher schon Ainesidems Zeit weiter herabrückte, hielt auch nach der Erörterung von Haas an dieser Meinung fest (III 2 S. 10[3]), indem er unter den Akademikern nicht Antiochos selber sondern dessen Anhänger verstand. Dieser Einwand war nicht leicht abzuweisen. Viel fester steht in dieser Hinsicht die jetzt gewonnene Zeitbestimmung. Denn wenn unter der jetzigen Akademie (*οἱ δ' ἀπὸ τῆς Ἀκαδημίας, μάλιστα τῆς νῦν*), von der Ainesidem spricht, diejenige Philons zu verstehen ist, so kann damals, zu der Zeit als Ainesidem diese Worte schrieb, dieselbe noch nicht in die Entwickelungsphase eingetreten sein die an den Namen des Antiochos geknüpft ist.

Ansicht ist, dass zu Ciceros Zeit die Lehre Philons fast allgemein verlassen und an ihre Stelle die des Antiochos getreten war und dass die letztere das Vorbild für den Platonismus der Kaiserzeit gewesen ist.[1]) Der eine Grund, den Zeller zum Beweise dieser Ansicht beibringt, das Zeugniss Ainesidems,[2]) ist durch die eben (S. 230 ff.) angestellte Untersuchung beseitigt worden. Es bleiben noch zwei Gründe: das Zeugniss Ciceros und die Behauptung dass nach Allem was wir über die spätere Akademie erfahren der Eklekticismus des Antiochos sich fortwährend in ihr erhielt. Was zunächst das Zeugniss Ciceros betrifft, so hat man demselben eine Bedeutung gegeben, die es in Wirklichkeit nicht hat und wohl auch im Sinne des Urhebers nicht haben sollte. Wenn Acad. pr. 11 gesagt wird dass die fast aufgegebene akademische Philosophie damals von Cicero wieder erneuert wurde, so wird man diess zunächst auf römische Verhältnisse beziehen, da auf die Griechen einen solchen Einfluss Cicero sich weder zugetraut hat noch in Wahrheit haben konnte. Diese Erklärung wird bestätigt durch de nat. deor. I 11. Denn warum wird hier, nachdem schon bemerkt war dass die akademische Lehre keine Anhänger mehr hatte, noch hinzugefügt „quam nunc prope modum orbam esse in ipsa Graecia intellego"? Offenbar nur deshalb weil das Vorhergehende allein von den Römern galt. Aber freilich sagt uns diese Stelle auch, dass in Griechenland die akademische Lehre ausgestorben war. Indessen ist bei Griechenland vorzugsweise an Athen zu denken. Dort, will Cicero sagen, hatte

[1]) Zeller III 1 S. 608 ff. Ueberweg Grundr. S. 145⁴.

[2]) Denn Ainesidem spricht von der ihm gleichzeitigen Akademie (τῆς νῦν Ἀκαδημίας) als wenn es nur eine des Namens gäbe: ist diese Akademie nun, wie Zeller annimmt, die des Antiochos, dann ist damit auch bewiesen dass zu Ainesidems Zeit die Philons nicht mehr existirte.

die Lehre Philons keinen namhaften Vertreter; und hiermit stimmt auch die sonstige Ueberlieferung überein, die zwar Nachfolger des Antiochos in der Vorstandschaft der Akademie kennt (Zeller III 1 S. 609, 1), von solchen Philons dagegen nichts weiss. Begreiflich wird dieses plötzliche Erlöschen der akademischen Skepsis in Athen, sobald wir annehmen dass Philon seitdem er Athen in Folge des mithridatischen Krieges verlassen hatte niemals wieder dorthin zurückgekehrt war.[1]) Zugegeben also dass die Vorstandschaft in der Akademie in Athen von den Skeptikern auf die Dogmatiker d. i. die Anhänger des Antiochos übergegangen war, so folgt daraus doch keineswegs dass auch ausserhalb Athens die philonische Richtung keine Vertreter mehr hatte. Wer bürgt uns denn, da wir von Rom absehen müssen, dafür dass es dergleichen nicht in Alexandria gab? In der That finden wir dort den Tyrier Heraklit und die Römer P. und C. Selius und Tetrilius Rogus (Cicero Acad. pr. 11), die zu den eifrigsten Anhängern Philons gehörten. Für eine Philosophie aber, die in den folgenden Jahrzehnten und Jahrhunderten eine Rolle spielen sollte, war es fast wichtiger dass sie in Alexandrien Wurzel gefasst hatte als dass sie in Athen weiter gepflegt wurde. Es wäre daher wohl denkbar dass über Alexandrien der Weg ging der von der philonischen Akademie zum Platonismus der Kaiserzeit führte. Dass diese Späteren ihre eigenen Bestrebungen mit Uebergehung des Antiochos an Philon anknüpften, darf man wohl aus Augustins Worten schliessen der in der Thätigkeit der Neuplatoniker nur die Vollendung des von Philon begonnenen Werkes sieht und das Auftreten des Antiochos als eine vor-

[1]) Noch in Rom hat er die Schrift verfasst, die seine eigenthümliche Auffassung der Skepsis begründete und den Unwillen des Antiochos so lebhaft erregte (Cicero Acad. pr. 11).

übergehende, die geradlinige Entwickelung des Platonismus störende Phase behandelt;[1]) und nicht viel anders beurtheilt den Antiochos doch auch Numenios, wenn er von ihm sagt (bei Euseb. praep. ev. XIV 9, 2) dass er unzähliges Fremdartige in die Akademie gebracht habe (*μυρία ξένα προσῆψε τῇ Ἀκαδημίᾳ*). Indess war diess möglicher Weise nur eine subjective Ansicht, die weil sie auf mehr Material sich gründete zwar mehr gilt als die unserige aber doch keineswegs den Werth einer Ueberlieferung besitzt. Ob Antiochos oder Philon den späteren Platonikern die Bahn gewiesen hat, kann daher nur entschieden werden durch eine genaue Vergleichung der den einen wie den anderen zugeschriebenen Lehren, wobei unter den Platonikern in erster Linie die beiden berücksichtigt werden müssen die für uns den Uebergang von der Akademie zum späteren Platonismus darstellen, Eudoros und Areios Didymos.

Um zu zeigen dass der letztgenannte der Richtung des Antiochos folgte hat Zeller (III 1 S. 616, 1) sich auf die bei Stobaios erhaltene Darstellung der peripatetischen Ethik be-

---

[1]) Von Philon sagt Augustin contra Acad. III 18, 41 „jam veluti aperire cedentibus hostibus portas coeperat et ad Platonis auctoritatem Academiam legesque revocare“, von Antiochos „auditis Philone Academico et Mnesarcho Stoico in Academiam veterem, quasi vacuam defensoribus et quasi nullo hoste securam, velut adjutor et civis irrepserat, nescio quid inferens mali de Stoicorum cineribus quod Platonis avita violaret“. Danach fährt er fort „Sed huic arreptis iterum illis armis et Philon restitit donec moreretur et omnes ejus reliquias Tullius noster oppressit se vivo impatiens labefactari vel contaminari quidquid amavisset: adeo post illa tempora non longo intervallo omni pervicacia pertinaciaque demortua os illud Platonis, quod in philosophia purgatissimum est et lucidissimum, dimotis nubibus erroris emicuit, maxime in Plotino“ etc. Denselben Sinn hat es offenbar wenn Antiochos von Augustin a. a. O. 41 feneus ille Platonicus genannt wird.

rufen, die ganz denselben stoisirenden Charakter trage wie die auf Antiochos zurückgehende bei Cicero. Zugegeben nun Didymos spreche wirklich durch diese peripatetische Darstellung seine eigene Ansicht aus, so würde er auch dann noch nicht für einen Antiocheer gelten können, da, wie ich früher (Th. II S. 713 ff.) gezeigt habe, mehrere Punkte dieser Darstellung mit sonst bekannten Ansichten des Antiochos in Widerspruch stehen. Aber, wie ich ebenfalls schon nachgewiesen habe (Th. II S. 695 ff.), es ist diese Darstellung überhaupt nicht der Ausdruck einer einheitlichen Ueberzeugung, sondern zusammengesetzt aus den Excerpten verschiedener peripatetischer Schriften, und kann daher nicht zur Kenntniss der Lehre des Didymos verwandt werden.[1]) Käme in der stoisirenden Form der peripatetischen Darstellung das Bestreben des Antiochos zum Vorschein diese beiden Philosophien mit einander auszugleichen, so müsste etwas Entsprechendes sich auch in dem stoischen Abschnitt beobachten lassen d. h. auch hier die Absicht erkennbar sein die stoische Ethik durch Milderung ihrer Schroffheit der

[1]) Wenn Zeller S. 617, 2 darin dass die Darstellung bisweilen aus der indirecten Rede in die directe übergeht ein Zeichen findet dass Didymos zwischen seiner eigenen Ansicht und der peripatetischen keinen Unterschied mache, so setzt er voraus dass die ganze Darstellung so wie sie uns jetzt vorliegt aus den Händen des Didymos gekommen ist. Kaum aber wird Jemand, der die Beschaffenheit nicht bloss dieser sondern auch der übrigen ethischen Darstellung bedenkt, dieser Voraussetzung zustimmen. Aber selbst für den Fall dass schon Didymos für die Form der Darstellung verantwortlich wäre, so würde auch dann der von Zeller hervorgehobene Umstand nicht beweisend sein: denn wie leicht kann es bei einem längeren Referat fremder Ansichten begegnen dass man im Bestreben dieselben aus dem Geiste ihres Urhebers heraus darzustellen sich mit diesem wenn auch nur vorübergehend eins fühlt und daher stellenweise den Ton der directen Rede anschlägt.

peripatetischen anzunähern. Diess ist aber keineswegs der Fall. Ueberhaupt kann wenn es sich darum handelt Didymos' eigene Ansicht kennen zu lernen dazu nicht eine der beiden rein historischen Darstellungen die peripatetische oder die stoische benutzt werden, sondern nur die beiden vorangehende: denn hier werden die Lehren anderer Philosophen nicht einfach mitgetheilt sondern einander gegenübergestellt und dadurch der Keim zu einer selbständigen Erörterung gelegt. Nun habe ich aber schon früher (Th. II S. 837 Anm.) bemerkt dass in diesem Abschnitt vor allen Philosophen, die erwähnt werden, Platon der bevorzugte ist. Dass ein Stoiker nicht der Verfasser sein könne, habe ich hieraus schon damals geschlossen. Aber auch zu Antiochos passt diess Verfahren nicht. Denn wenn derselbe auch in letzter Hinsicht seine Lehre von Platon ableitete, so waren doch seine nächsten Autoritäten Aristoteles und noch mehr Xenokrates und Polemon.[1]) Keiner der beiden letzteren wird indessen

[1]) Antiochos als Mitglied der Akademie suchte natürlich an Platon anzuknüpfen. Insofern sagt Sextos Pyrrh. I 235 gewiss mit Recht von ihm: *ἐπεδείκνυε ὅτι παρὰ Πλάτωνι κεῖται τὰ τῶν στωικῶν δόγματα.* Ausführlicher ist Antiochos' Verhältniss zu Platon dargestellt in Varros Worten bei Cicero Acad. post. 16 ff. Aus diesen ergibt sich einmal allerdings dass Antiochos die platonische Lehre vortragen wollte, ausserdem aber dass er zur Kenntniss derselben nicht so sehr die platonischen Schriften (aus denen er vielmehr die Kenntniss der eigenthümlichen Weise des Sokrates schöpfen wollte, vgl. auch Acad. pr. 15) als die Lehren seiner Schüler Aristoteles und Xenokrates benutzte. Daher erklärt sich die überwiegende Autorität, die diese beiden für ihn besassen, vgl. Cicero Acad. pr. 137: Aristoteles aut Xenocrates quos Antiochus sequi volebat. 143: num quid horum probat noster Antiochus? ille vero ne majorum quidem suorum: ubi enim aut Xenocraten sequitur — — aut ipsum Aristotelem — —? Bedenkt man dass diesen letzteren Worten unmittelbar vorausgeht die Erwähnung Platons, dass dieser also nicht mit zu den Vorfahren (majores) des Antiochos gezählt wird, so sieht

in dem fraglichen Abschnitt auch nur genannt. Dagegen ist bemerkenswerth dass die Uebereinstimmung zwischen Sokrates Platon und Pythagoras hervorgehoben wird:[1]) denn einmal ist für die Entwickelung des späteren Platonismus gerade die Verbindung von Bedeutung gewesen in die man Platon und Pythagoras brachte,[2]) und ausserdem werden gelegentlich diese drei den von Antiochos anerkannten Autoritäten gegenübergestellt.[3]) Mit der Lehre des Antiochos steht

---

man dass für Antiochos Platon nicht viel mehr als ein blosser Name und in Wirklichkeit Aristoteles und Xenokrates seine Autoritäten waren. Auch Acad. pr. 136 bestätigt diess, wo sie als solche im Gegensatz zu Sokrates erscheinen; und keinen anderen Grund hat es, wenn Plutarch in der Vergleichung des Kimon und Lucullus 1 diesen letzteren, den wir als Anhänger des Antiochos kennen, einen Verehrer des Xenokrates nennt. Dass neben Xenokrates auch Polemon viel bei Antiochos galt und insbesondere von ihm zur Entscheidung der Cardinalfrage nach dem höchsten Gut herbeigezogen wurde, lehrt Cicero Acad. pr. 131. de fin. V 14.

[1]) 64: *Σωκράτης Πλάτων ταὐτὰ τῷ Πυθαγόρᾳ, τέλος ὁμοίωσιν θεοῦ.*

[2]) In Plutarchs Schrift über Kindererziehung p. 2 C werden ebenfalls Pythagoras Sokrates und Platon zusammengestellt, ebenso in der ersten Rede über das Glück Alexanders p. 331 A.

[3]) Von Cicero Tuscul. V 30: non igitur facile concedo neque Bruto meo neque communibus magistris nec veteribus illis, Aristoteli Speusippo Xenocrati Polemoni, ut cum ea quae supra enumeravi in malis numerent idem dicant semper beatum esse sapientem; quos si titulus hic delectat insignis et pulcher, Pythagora Socrate Platone dignissimus, inducant animum illa quorum splendore capiuntur viris valetudinem pulchritudinem divitias honores opes contemnere eaque quae his contraria sunt pro nihilo ducere. Hierzu hat bereits Heine das im Text Gesagte bemerkt. Aehnlich wie Cicero stellt die drei Genannten auch Numenios bei Euseb. pr. ev. XIV 5, 7 zusammen; und dass derselbe sich hierin an Antiochos angeschlossen habe, ist schon deshalb nicht anzunehmen weil an der angeführten Stelle gerade die Verschiedenheit der platonischen Lehre von der des Aristoteles und Zenon betont wird.

ferner in Widerspruch dass nicht bloss die äusseren sondern auch die leiblichen Güter von den Bestandtheilen des höchsten Gutes ausgeschlossen werden (58, vgl. dazu Th. II S. 715 f.); und nicht für ihn lässt sich anführen dass einmal (64) aus den zwei Theilen des menschlichen Wesens auf zwei Arten von Gütern geschlossen wird.[1]) Auf Grund dessen was bei Stobaios von ihm erhalten ist wird man daher Areios Didymos in Zukunft nicht mehr für einen Anhänger des Antiochos ausgeben. Ebenso wenig darf man Eudoros dafür erklären. Denn wenn dieser (50) die Lust ohne Weiteres unter die Güter (zunächst unter die *προηγούμενα*) rechnet, so entspricht diess keineswegs der Meinung des Antiochos (vgl. Th. II S. 713), und ebenso wenig lässt es sich mit dieser vereinigen dass die Tugenden die von Antiochos zu den um ihrer selbst willen erstrebenswerthen Dingen gezählt und in dieser Hinsicht den leiblichen Gütern gleichgestellt wurden (Cicero fin. V 68) bei Eudoros nur die Mittel sind durch die wir die Güter erwerben.[2])

---

[1]) Die betreffenden Worte lauten: *ἐκ γὰρ σώματος καὶ ψυχῆς τοῦ ἀνθρώπου συνεστῶτος ἀνάγκη καὶ τὴν εὐζωΐαν αὐτοῦ περὶ ταῦτα καὶ διὰ τούτων συνίστασθαι.* Vorher war von den verschiedenen Ansichten über das höchste Gut die Rede, dass die Einen dasselbe in die Tugend, die Anderen in die Lust, wieder Andere in die Verbindung beider setzten. Wären nun die fraglichen Worte die Begründung lediglich dieser letzten Ansicht, so hätten wir allerdings eine Lehre vor uns die der des Antiochos sehr nahe käme. Dieselbe aber hier ausgedrückt zu finden ist deshalb misslich, weil kurz vorher (58) gerade die leiblichen Güter von den Bestandtheilen des höchsten Gutes waren ausgeschlossen worden, der Verfasser also in jenem Falle mit sich selbst in Widerspruch treten würde. Jene Begründung, was überdiess die am nächsten liegende Auffassung ist, kann daher nur erklären sollen weshalb bei aller Mannichfaltigkeit der Ansichten über das höchste Gut dasselbe doch immer in irgend eine Beziehung zu Seele oder Leib gesetzt wird.

[2]) Denn 48 werden die Abschnitte unterschieden, der welcher

Wenn also nicht Antiochos, dann muss wohl Philon der Vorgänger des Areios Didymos und Eudoros gewesen sein, vorausgesetzt nämlich dass Beide in irgend welchem Zusammenhang mit der Schule stehen und nicht von sich aus ohne äusseren Einfluss zum Platonismus gelangt sind. Diese letztere Annahme ist aber sehr unwahrscheinlich und wird noch insbesondere was Eudoros betrifft dadurch widerlegt dass dieser bei Stobaios (46) ein Akademiker heisst. Mit Eudoros aber scheint Areios Didymos in allem Wesentlichen übereingestimmt zu haben, da er sonst schwerlich dessen die ganze Philosophie umfassendes Buch ein *βιβλίον ἀξιόκτητον* (Stob. a. a. O.) genannt haben würde. Nun wird von demselben Areios Didymos nicht bloss Eudoros sondern auch Philon (Stob. 40) als akademischer Philosoph bezeichnet, und die nächste Annahme ist doch gewiss dass beidemal unter diesem Namen dasselbe zu verstehen ist. Der sich hieraus ergebende Schluss dass Areios Didymos und Eudoros der Richtung Philons folgten wird überdiess dadurch bestätigt dass Philon von Didymos unter die gerechnet wird die die Philosophie ein gutes Stück vorwärts gebracht haben.[1]) Und nicht genug mit diesem Lobe, es wird von ihm gesagt dass wie er alles Uebrige richtig angestellt habe, so auch die

es mit den Zwecken und Zielen (*σκοποί, τέλη*) und der andere der es mit den dazu führenden Mitteln zu thun hat. Der letztere Abschnitt ist der welcher die Tugenden erörtert. Mit den Zwecken und Zielen sind aber natürlich die *ἀγαθά* identisch: es würde sich daher als Ansicht des Eudoros herausstellen dass zwar Lust und Ruhm (*ἡδονή, δόξα*) als ein Gut zu betrachten sind, aber nicht die Tugend. Diess ist aber eine Ansicht, die ihn ebenso mit Antiochos in Widerspruch bringt wie sie ihn mit Karneades in Uebereinstimmung zeigt (vgl. S. 190, 1).

[1]) Stob. 40: *Φίλων ἐγένετο Λαρισαῖος, φιλόσοφος ἀκαδημικός, ἀκουστὴς Κλειτομάχου, τῶν ἱκανὴν εἰσενεγκαμένων προκοπὴν ἐν τοῖς λόγοις.*

Eintheilung des philosophischen Vortrags.[1]) Sind nun dergleichen Lobsprüche im Munde des Antiochos oder eines seiner Anhänger denkbar? Antiochos, der über die Schrift in welcher Philon zum ersten Mal seine eigenthümlichen Ansichten dargelegt hatte in solchen Zorn gerieth (homo natura lenissimus — stomachari tamen coepit, Cicero Acad. pr. 11), soll ihn nichtsdestoweniger unter die gezählt haben denen die Philosophie einen bedeutenden Fortschritt verdankt, er, nach dessen Urtheil die Akademie mit Arkesilaos den rechten ihr von Platon gewiesenen Weg verlassen hatte und seitdem bis auf seine Zeit fortwährend in der Irre gegangen war? Und derselbe Antiochos sollte Philon nachgerühmt haben, dass er es in allen Stücken recht gemacht habe, er, nach dessen Ansicht Philon doch gerade in der Hauptsache das Rechte verfehlt hatte? Man darf nicht einwenden, dass Jemand ein Anhänger des Antiochos sein konnte ohne deshalb in der Beurtheilung jedes anderen Philosophen mit ihm übereinzustimmen: denn hier handelt es sich eben nicht um einen beliebigen Philosophen sondern um den dessen Beurtheilung über den Standpunkt des Beurtheilenden in der Akademie entschied. Wer der Meinung war, Philon habe es in allen Stücken recht gemacht und Philon habe die Philosophie ein gutes Stück vorwärts gebracht, der hörte eben damit auf ein Anhänger des Antiochos zu sein.

Die eigentliche Probe für die Richtigkeit dieser Ansicht, wonach Eudoros und Didymos nicht an Antiochos sondern an Philon angeknüpft haben, wird darin liegen dass ihre uns bekannten Lehren mit denen Philons wo nicht zusammentreffen doch wenigstens sich als eine Fortbildung derselben auffassen lassen. Eine eigenthümliche Ansicht des Eudoros

[1]) Stob. 40: *οὗτος ὁ Φίλων τά τε ἄλλα πεπραγμάτευται δεξιῶς καὶ διαίρεσιν τοῦ κατὰ φιλοσοφίαν λόγου.*

aber, durch die er mit Antiochos in Widerspruch trat, haben wir bereits kennen gelernt, dass nämlich die Tugend kein Gut ist sondern nur ein Mittel das uns zu den Gütern verhilft. Schon allein der Umstand dass diese Ansicht auch von Karneades verfochten wurde könnte uns berechtigen Eudoros näher an Philon als an Antiochos zu rücken, wenn nicht die gleiche Ansicht auch der Eintheilung von Philons philosophischem Vortrage zu Grunde läge.[1]) Wichtiger ist eine andere Eigenthümlichkeit des Eudoros weil sie uns auf seine philosophische Grundansicht schliessen lässt. Von ihm wird nämlich gesagt, dass er in seinem Buche die gesammte Wissenschaft problematisch erörtert habe (Stob. 48: *ἐν ᾧ πᾶσαν ἐπεξελήλυθε προβληματικῶς τὴν ἐπιστήμην*). Wie es scheint, hat man diesen Ausdruck bisher so verstanden, dass man meinte, Eudoros habe eben die verschiedenen

---

[1]) Der zweite Theil des *κατὰ φιλοσοφίαν λόγος* war der *θεραπευτικὸς* und dieser wiederum identisch mit dem *περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν τόπος ἐφ' ὧν καὶ δι' ὧν ἡ προτροπή* (Stob. 42). Dass unter den *ἀγαθὰ* hier nicht mit an die Tugend zu denken ist, folgt daraus weil von dieser und ihrem Werthe schon der erste Theil, der *προτρεπτικὸς* gesprochen hatte (Stob. 40: *ἔστι γὰρ ὁ προτρεπτικὸς ὁ παρορμῶν ἐπὶ τὴν ἀρετήν. τούτου δ' ὁ μὲν ἐνδείκνυται τὸ μεγαλωφελὲς αὐτῆς κτλ.*). Auch der Zusatz *ἐφ' ὧν καὶ δι' ὧν ἡ προτροπὴ* macht es wahrscheinlich dass die Tugend von den *ἀγαθὰ* auszuschliessen ist. Mit Bezug auf die Tugend müsste es heissen: *ἐφ' ἃ ἡ προτροπή.* D. h. die Tugend ist das Nächste worauf sich die Ermahnung richtet (40: *ἔστι γὰρ ὁ προτρεπτικὸς ὁ παρορμῶν ἐπὶ τὴν ἀρετήν*, 42: *τὰ θεραπευτικὰ —, ἐφ' ἃ τοῖς παρορμητικοῖς κέχρηται διμερῶς*). In *ἐφ' ὧν* dagegen scheinen die weiteren Zwecke und Ziele angedeutet zu sein, im Hinblick auf welche die *προτροπὴ* zur Tugend antreibt, in Betreff welcher sie stattfindet (vgl. auch Sauppe zu Plat. Protag. p. 358 B über *αἱ ἐπὶ τούτου πράξεις*); und nichts Anderes bezeichnet auch *δι' ὧν*, nämlich die Mittel durch welche die *προτροπὴ* ihre Wirkungen erreicht, dieses sind aber die aus dem tugendhaften Handeln entspringenden Vortheile auf die sie hinweist.

Probleme, mit denen es die Wissenschaft zu thun hat, besprochen und beantwortet. Aber wozu dann dieser Zusatz? Denn dass jede Darstellung einer Wissenschaft die verschiedenen Probleme und ihre Beantwortungen vorführt, wussten wir ohnediess; das war keine Eigenthümlichkeit von Eudoros' Darstellung, die besonders bemerkt zu werden verdiente. Es bleibt also nur die andere Erklärung übrig, dass die Darstellung des Eudoros sich auf die Angabe der Probleme beschränkte und auf die Lösung derselben verzichtete. Die Richtigkeit dieser Erklärung wird durch die Worte bestätigt, die der eigentlichen Darstellung vorausgingen (Stob. 54): *ἀρκτέον δὲ τῶν προβλημάτων προτάττοντα τὰ γένη κατὰ τὴν ἐμοὶ φαινομένην διάταξιν κτλ.* Eine Darstellung, deren Zweck die Lösung der Probleme war, würde Niemand in dieser Weise einleiten. Wüssten wir sicher dass auch das bei Stobaios Folgende dem Eudoros entnommen ist,[1]) so würden wir nicht im Zweifel sein was unter der problematischen Darstellungsweise zu verstehen ist. Indessen auch so gewährt dasselbe einen Anhalt. Wenn wir nämlich von der entschiedenen Abweisung des Kritolaos (56 f.) absehen, bleibt die Erörterung überall innerhalb der Grenzen des Problematischen, und wird selbst Platons Ansichten, so unverkennbar die Vorliebe für ihn ist, doch nie mit Bestimmtheit der Vorzug vor anderen gegeben. Es wird berichtet über die verschiedenen Versuche die gemacht worden waren zur Lösung der Frage nach dem höchsten Gut sowie nach den Gütern und Uebeln und der ob das Schöne um seiner selbst willen zu wählen sei, und obgleich das Bestreben durchblickt die Unterschiede der einzelnen Lehren auszugleichen, so bleibt doch schliesslich die Entscheidung, welche Lösung er billigen will, dem Leser überlassen. Hier haben

[1]) Vgl. darüber Th. II S. 835, 2.

wir also thatsächlich was man mit Fug und Recht eine problematische Darstellung nennen könnte. Dieselbe mag immerhin auf Areios Didymos zurückgehen, so dürfen wir doch annehmen dass die des Eudoros von der gleichen Art war, zumal das Werk desselben lobend erwähnt wird (*βιβλίον ἀξιόκτητον* Stob. 48). Dass Eudoros es liebte in dieser Weise über die Probleme und ihre Lösungen nur zu berichten, die Entscheidung aber Anderen zu überlassen, bestätigt uns auch Plutarch *περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ ψυχογ.* c. 3. Denn nachdem er die einander gegenüberstehenden Meinungen des Xenokrates und Krantor mitgetheilt hat, fährt er fort: *τοιούτων δὲ τῶν καθόλου λεγομένων ὁ μὲν Εὔδωρος οὐδετέρους ἀμοιρεῖν οἴεται τοῦ εἰκότος· ἐμοὶ δὲ δοκοῦσι τῆς Πλάτωνος ἀμφότεροι διαμαρτάνειν δόξης, εἰ κανόνι τῷ πιθανῷ χρηστέον, οὐκ ἴδια δόγματα περαίνοντας ἀλλ' ἐκείνῳ τι βουλομένους λέγειν ὁμολογούμενον.* Welches die problematische Methode des Eudoros war, wird sich hiernach kaum noch zweifeln lassen. Ist nun aber diese Methode nicht dieselbe wie sie von den skeptischen Akademikern, wenigstens den späteren, geübt wurde? Denn auch diese stellten zwar die Probleme auf und erörterten sie durch Gegenüberstellung der verschiedenen Lösungen, gaben die letzte Entscheidung aber ihren Schülern anheim.

Nehmen wir daher an was sich uns von verschiedenen Seiten her bestätigt hat dass Eudoros und Areios Didymos an Philon anknüpften, so gilt das Gleiche von dem Platonismus der Kaiserzeit überhaupt. Dem entspricht die durch denselben hindurchgehende Grundrichtung (vgl. Zeller III 1 S. 802 ff.). Denn mögen dieselben immer im Einzelnen von Platon abweichen, ihre Absicht ging jedenfalls dahin den echten Platon wieder ans Licht zu stellen. In gewisser Weise freilich hatte diese Absicht auch Antiochos. Der Weg aber den er dazu einschlug war ein ganz anderer. Denn er ver-

wies auf Xenokrates und Aristoteles als diejenigen, in deren Lehre die platonische sich am reinsten darstelle; einer jener späteren Platoniker, Taurus, dagegen hatte gerade über den Unterschied der platonischen und aristotelischen Philosophie geschrieben und hielt offenbar so gut wie seine Genossen die Schriften Platons für die einzige reine Quelle zur Kenntniss seiner Lehren. Nicht anders aber wird auch Philon verfahren sein wenn er Augustins Zeugniss zufolge die Akademie wieder zur Lehre und Autorität Platons zurückführte. Was will hiergegen Senecas Zeugniss sagen? Derselbe erklärt allerdings quaest. nat. VII 32, 2: Academici et veteres et minores nullum antistitem reliquerunt. Man thut aber diesen Worten keine Gewalt an, wenn man sie lediglich auf die Akademie in Athen und ihre Vorstände bezieht deren Reihe damals abgebrochen war.

Auch das Stoische das sich in die Lehren der späteren Platoniker einmischt kann uns in der über ihren Ursprung gefassten Meinung nicht stören. Denn Stoisches fanden wir auch bei Philon. Vielmehr wird hierdurch von Neuem bestätigt dass diejenigen Akademiker gegen welche Ainesidem bei Photios polemisirt und deren Uebereinstimmung mit gewissen stoischen Lehren er hervorhebt Philon und seine Anhänger waren. — Damit ist die Untersuchung zu ihrem Ausgangspunkt zurückgeführt.

Wir haben gesehen dass Philon keineswegs mit Karneades brechen, dass er bis zuletzt ein Skeptiker sein und heissen wollte. Trotzdem war er es, der dem Skepticismus innerhalb der Akademie den Todesstoss gab: denn er gab die Möglichkeit eines Wissens zu und wies seine Schüler auf Platons Autorität hin; ob dieselben Skeptiker bleiben oder zu den Dogmatikern übergehen würden, hing daher lediglich von ihrer Auffassung des Wissens und ihrer Auslegung der platonischen Schriften ab.

II. Die Academica priora.

1. Lucullus' Vortrag.

Nachdem im ersten Buch der früheren Bearbeitung der Academica vorzüglich die Vertreter der Skepsis, Catulus und Cicero, zum Wort gekommen waren und in Hortensius nur einen schwachen Gegner gefunden hatten, wird ihnen im zweiten eine gründliche Widerlegung durch Lucullus zu Theil, der in längerem polemischen Vortrag die Ansichten des Antiochos darlegt. Dass für den Inhalt desselben die Erinnerung an mündliche Vorträge des Philosophen die Quelle gewesen sei, ist eine Möglichkeit, die vom Standpunkt der heutigen Quellenforschung überhaupt und der ciceronischen insbesondere keine Beachtung mehr verdient. Vielmehr unterliegt es keinem Zweifel dass dieser Theil der Academica von Cicero einer Schrift des Antiochos entnommen ist und wohl ebenso wenig dass diese Schrift der von Lucullus selber (12) erwähnte Sosus ist. Krische hat diess längst genügend ins Klare gesetzt (Ueber Ciceros Akademika in Gött. Stud. 1845, 2 S. 192 f.). In anderer Beziehung dagegen lassen sich vermittelst einer näheren Betrachtung der ciceronischen Worte seine Erörterungen noch ergänzen.

Wenn wir auf den Vortrag des Lucullus blicken, so müssen wir zugeben dass derselbe in der Hauptsache ein gut disponirtes, wohl zusammenhängendes Ganze bildet. Nachdem Lucullus in einleitenden Bemerkungen gegen die

Berufung der Skeptiker auf ältere Philosophen protestirt hat,[1]) schickt er sich zur Widerlegung ihrer Lehre an, indem er zunächst die Definition der *κατάληψις* oder *καταληπτικὴ φαντασία* feststellt (17). Dabei stellt er sich gegenüber der laxeren Auffassung Philons auf die Seite der Stoiker. Das Folgende hat daher die Aufgabe nachzuweisen, was die Skeptiker und auch Philon bestritten, dass eine *κατάληψις* in diesem Sinne auch wirklich vorhanden sei. Zuerst geschieht diess hinsichtlich der durch die Sinne vermittelten (19—21). Sodann hinsichtlich der welche durch eine über die Sinne hinausgehende Thätigkeit zu Stande kommt und sich im Gedächtniss (22), in den Künsten (22), in den Tugenden (—26), in der Wissenschaft (—30) offenbart. Die Ordnung, in der hier der Katalepsis durch verschiedene Gebiete des menschlichen Lebens nachgegangen wird, ist keine willkürliche oder zufällige, sondern folgt den Stufen in denen die Erkenntniss von der niedrigsten Art wie sie die Sinne gewähren zu immer höheren Formen aufsteigt. So ist der Beweis geliefert dass die welche eine Erkenntniss leugnen

---

[1]) Auch hierbei folgt Lucullus dem Antiochos. Wenigstens behauptet er dass die älteren Naturphilosophen und auch Platon und Sokrates mehr Dogmatiker als Skeptiker gewesen seien (14 f.); dasselbe hatte aber den Anhängern der skeptischen Akademie gegenüber auch Antiochos geltend gemacht (Augustin. c. Acad. II 6, 15). Lucullus verfolgt damit zunächst den Zweck der ciceronischen jetzt verlorenen Auseinandersetzung im ersten Buch zu antworten. Diess darf man aus den Worten des ciceronischen Berichtes (13) schliessen: quae cum dixisset, sic rursus exorsus est: „primum mihi videmini — me autem nomine appellabat —, cum veteres physicos nominatis, facere idem, quod seditiosi cives solent.“ Die Vermuthung dass Cicero dem Vortrage des ersten Buches eine solche historische Einleitung vorausgeschickt hat wird durch die Academica posteriora bestätigt, in denen wie das erhaltene Fragment 44 ff. zeigt dieselbe ebenfalls nicht fehlte.

sich in die ärgsten Widersprüche verwickeln, und die Nothwendigkeit eine solche anzunehmen muss eingeräumt werden. Diese dialektischen Erörterungen werden 30 f. durch eine der Psychologie entnommene Betrachtung ergänzt: denn es wird gezeigt dass der Mensch seiner Naturanlage nach für die Erkenntniss befähigt ist und der Weg angegeben auf dem er zu ihr gelangt. Insofern die bisherige Bestreitung der Skeptiker auf der Voraussetzung ruhte dass dieselben zwischen den verschiedenen Vorstellungen hinsichtlich ihrer Geltung keinen Unterschied machten und ihnen deshalb die Beseitigung der Grundlagen alles Handelns und Thuns zum Vorwurf machte, konnte sie scheinen nicht gerecht zu sein, da sie den skeptischen Akademikern im Allgemeinen etwas nachsagte was in Wahrheit nur einem Theil derselben eigen war. Nur die Anhänger des Arkesilaos setzten die Vorstellungen in ihrem Werthe einander vollkommen gleich, Karneades dagegen schied die wahrscheinlichen von den anderen und erblickte in ihnen das Surrogat das an Stelle der nicht zu erreichenden Gewissheit als Unterlage des Handelns und Thuns dienen konnte. Lucullus oder vielmehr Antiochos fand es daher für nöthig diese Modification der älteren Skepsis noch einer besonderen Besprechung zu unterziehen und nachzuweisen dass auch das Wahrscheinliche unserem Handeln und Thun nicht den erforderlichen Halt zu geben vermag. Diess geschieht 32—37.[1]) Was hinzugefügt wird, 37—40, verhält sich zu dem Vorhergehenden als positive Ergänzung: war dort gezeigt dass es nicht genügt etwas für wahrscheinlich zu halten, so wird hier nachdrücklich hervorgehoben und ausgeführt dass der Mensch seiner Natur nach

---

[1]) Dass unter den Vertretern der milderen Skepsis Karneades und nicht etwa Philon zu verstehen ist, wurde schon S. 205 ff. (vgl. bes. S. 212) gezeigt.

gar nicht anders kann als gewisse Vorstellungen mit voller Ueberzeugung für wahr halten oder, wie der technische Ausdruck lautete, sie der Zustimmung (συγκατάθεσις) würdigen. Die Gliederung dieses zweiten auf das Wahrscheinliche bezüglichen Abschnittes im Vortrage des Lucullus entspricht also genau der des ersten: wie er in diesem auf den Nachweis dass eine Erkenntniss anzunehmen nothwendig sei den anderen hatte folgen lassen der die Möglichkeit derselben aus der menschlichen Natur ableitete, ebenso verfährt er auch in jenem wenn er nicht zufrieden die Unentbehrlichkeit einer grösseren Gewissheit als sie das Wahrscheinliche enthält nachgewiesen zu haben den Drang nach einer solchen in der menschlichen Natur und zwar als einen ihr eigenthümlichen, für sie charakteristischen aufzeigt.[1])

Bis hierher nehmen wir an der Ordnung des Inhalts in Lucullus' Vortrage nicht den geringsten Anstoss.[2]) Alles ist

---

[1]) 37: cum inter inanimum et animal hoc maxime intersit quod animal agit aliquid — nihil enim agens ne cogitari quidem potest quale sit —, aut ei sensus adimendus est aut ea, quae est in nostra potestate sita, reddenda adsensio. at vero animus quodam modo eripitur eis quos neque sentire neque adsentiri volunt. ut enim necesse est lancem in libra ponderibus inpositis deprimi, sic animum perspicuis cedere. nam quo modo non potest animal ullum non adpetere id quod accommodatum ad naturam adpareat — Graeci id *οἰκεῖον* appellant —, sic non potest objectam rem perspicuam non adprobare.

[2]) Natürlich bezieht sich diess nur auf die Hauptgedanken. Dass im Einzelnen Manches verschoben und unpassend sei, soll damit nicht geleugnet werden und versteht sich überdiess bei so flüchtigen Arbeiten, wie Ciceros philosophische Schriften sind, von selber. Indessen könnte es doch auch hier leicht einmal geschehen dass wir dem Verfasser Schuld gäben was in Wirklichkeit den Abschreibern zur Last fällt. Etwas der Art haben wir, glaub' ich, 35. Vorher war die Ansicht dass es ein Augenscheinliches (perspicuum) gäbe,

so gut disponirt dass die Polemik gegen die Skepsis abgeschlossen scheint: denn was liess sich noch hinzufügen,

---

dieses aber von dem begrifflich Erkannten (perceptum) verschieden sei, widerlegt und daraus der Schluss gezogen worden: ita neque color neque corpus nec veritas nec argumentum nec sensus neque perspicuum ullum relinquitur. Hieran reihen sich folgende Worte: ex hoc illud eis usu venire solet, ut quicquid dixerint a quibusdam interrogentur: „ergo istuc quidem percipis?" sed qui ita interrogant ab eis inridentur. non enim urguent ut coarguant neminem ulla de re posse contendere nec adseverare sine aliqua ejus rei, quam sibi quisque placere dicit, certa et propria nota. Inwiefern können nun diese Worte als eine Folgerung aus dem Vorhergehenden gelten? Im Vorhergehenden hatte ein Gegner der Skeptiker, um sie ad absurdum zu führen, aus ihrer Ansicht die Consequenz gezogen dass hiernach weder ein Sinneseindruck noch ein Augenscheinliches möglich sei. Wie können nun hiervon andere Gegner der Skeptiker den Anlass nehmen zu der vorwurfsvollen Frage ob sie nicht also wenigstens diesen einen Satz für einen begrifflich erkannten gelten liessen? Offenbar liegt hier eine Verwechselung vor. Was in Wahrheit die deductio ad absurdum der skeptischen Ansicht ist, hat man für den Ausdruck des skeptischen Satzes angesehen dass nichts begrifflich erkannt werden könne. Denn von diesem konnte man den Anlass zu jener Frage nehmen und hat man ihn wie 28 zeigt thatsächlich genommen. Aber nicht bloss nach dieser sondern auch nach der anderen Seite stehen die fraglichen Worte mit ihrer Umgebung in keinem rechten Zusammenhang. Denn nach ihnen fährt Lucullus mit folgender Frage fort: „quod est igitur istuc vestrum probabile?" Aber von dem „probabile" ist ja in den vorhergehenden Worten gar nicht die Rede: dieselben tadeln nur die ungenügende Weise in der Einige die Skeptiker zu widerlegen glauben. Auf die Unmöglichkeit eines „probabile" zu schliessen geben sie also nicht das mindeste Recht. Denken wir uns dagegen jene Worte „ex hoc — propria nota" hinweg, so ist das „igitur" der Frage vollkommen an seinem Platze. Denn dann war im Vorhergehenden der Versuch der Skeptiker das „probabile" vermittelst des „perspicuum" zu retten (über die akademische Ansicht dass das Wahrscheinliche und Augenscheinliche, das πιθανὸν und ἐναργές, zusammenfallen, s. S. 206 ff.) vereitelt worden und die Frage was denn nun eigentlich das „proba-

nachdem die Skepsis bestritten worden war sowohl insofern als sie jede Erkenntniss leugnet wie insofern als sie unserem Thun in dem Wahrscheinlichen einen Halt zu geben sucht? Und doch fährt Lucullus 40 in seiner Polemik fort! Das Recht dazu entnimmt er den Einwendungen, die wie er sagt die Skeptiker gegen das Vorgetragene machen und die er sich deshalb zu widerlegen anschickt (nunc ea videamus quae contra ab his disputari solent). Wären diess nun wirklich Einwendungen d. h. Gründe die die Triftigkeit der von Lucullus vorgebrachten Argumente bestreiten, wären es Repliken von Seiten der Skeptiker auf die Angriffe des Antiochos, so könnten dieselben allerdings keinen besseren Platz haben als der ihnen jetzt in Lucullus' Vortrage angewiesen ist. Sehen wir uns nun aber einmal den Inhalt dieser Einwendungen genauer an. Die Skeptiker, sagt Lucullus, entwickelten zuerst in systematischer Darstellung ihre Theorie von den Vorstellungen (visa), indem sie das Wesen derselben feststellten, die einzelnen Arten unterschieden. Dabei gaben sie auch nach dem Vorgang und in der Weise der Stoiker eine Definition der begrifflichen Vorstellung.[1]) Darauf wur-

bile" sei wenn es doch auch das „perspicuum" nicht sein könne, nahe genug gelegt. Dass Cicero selbst in dieser Weise den Zusammenhang der Gedanken verfehlt habe, ist kaum denkbar. Wir werden die störenden Worte daher einem Interpolator zuschreiben, dem in der Erinnerung lag was wir 28 f. lesen: ex hoc illud est natum quod postulabat Hortensius ut id ipsum saltem perceptum a sapiente diceretis, nihil posse percipi. sed Antipatro hoc idem postulanti, cum diceret, ei, qui adfirmaret nihil posse percipi, unum tamen illud dicere percipi posse consentaneum esse ut alia non possent, Carneades acutius resistebat etc. etc. Dass an dieser früheren Stelle schon Alles was wir an der späteren lesen ausführlicher und an bestimmte Namen geknüpft vorgebracht war, davon deutet der Interpolator nichts an und gibt sich hierdurch um so mehr als solchen zu erkennen.

[1]) Conponunt igitur primum artem quandam de eis quae visa

den von ihnen die einzelnen Sätze herbeigeschafft, aus denen der Schluss hervorgeht dass eine solche begriffliche Vorstellung in Wirklichkeit nicht existirt (40 f.). Dabei vertheidigten sie eingehend die Richtigkeit der beiden Prämissen dass Alles was in die Vorstellung tritt entweder wahr oder falsch sei und dass jeder wahren Vorstellung eine falsche vollkommen gleichen könne, indem sie sich auf eine eingehende Erörterung der beiden Classen von Vorstellungen einliessen, sowohl derer die von den Sinnen genommen sind und unwillkürlich in uns entstehen wie der anderen die aus vernünftiger Ueberlegung hervorgehen und dem Bedürfniss der Erkenntniss entspringen.[1]) Man sieht nun ohne Weiteres dass, was hier als eine Antwort der Skeptiker speciell auf die Angriffe des Antiochos ausgegeben wird, in Wahrheit nicht dieses ist sondern eine ausführliche zusammenfassende Darlegung und Begründung der gesammten skeptischen Theorie soweit sie die Unmöglichkeit des Erkennens betrifft; und das gibt auch Lucullus selber zu mit den einleitenden Worten (40) „sed prius potestis totius eorum rationis quasi

---

dicimus, eorumque et vim et genera definiunt; in his quale sit id, quod percipi et conprehendi possit, totidem verbis quot Stoici.

[1]) 41: reliqua vero multa et varia oratione defendunt quae sunt item duo, unum: „quae videantur, eorum alia vera esse alia falsa"; alterum: „omne visum, quod sit a vero, tale esse quale etiam a falso possit esse". haec duo proposita non praetervolant sed ita dilatant ut non mediocrem curam adhibeant et diligentiam. dividunt enim in partis, et eas quidem magnas: primum in sensus, deinde in ea quae ducuntur a sensibus et ab omni consuetudine quae obscurare volunt. tum perveniunt ad eam partem ut ne ratione quidem et conjectura ulla res percipi possit. haec autem universa concidunt etiam minutius: ut enim de sensibus hesterno sermone vidistis, item faciunt de reliquis in singulisque rebus quas in minima dispertiunt volunt efficere eis omnibus, quae visa sint, veris adjuncta esse falsa quae a veris nihil differant: ea cum talia sint, non posse conprehendi.

fundamenta cognoscere". Wozu aber, so frägt man, wird eine solche Darlegung der skeptischen Theorie erst hier nachgebracht? Wenn Lucullus eine solche Erörterung für nöthig hielt, so musste er sie schon früher, musste sie zu Anfang seines ganzen Vortrags geben; da dieser die Kenntniss der skeptischen Theorie voraussetzt. Dass er sie erst nach Beendigung des Vortrags nachholt, muss daher als ein Mangel der Disposition erscheinen, der um so mehr auffällt je besser vorher die Gedanken geordnet waren. Noch mehr tritt dieser Mangel hervor wenn wir sehen was Lucullus seinerseits auf die skeptische Erwiderung entgegnet. Er hält ihnen vor, dass der Scharfsinn den sie bei der Darlegung ihrer Theorie entfalten zwar der Philosophie höchst würdig sei, streng genommen aber mit dem Skepticismus in Widerspruch stehe: denn Definitionen und Eintheilungen wie sie die Skeptiker geben seien eine Inconsequenz für den der die Ununterscheidbarkeit aller Dinge behaupte.[1] Mit anderen Worten, Lucullus will nicht gelten lassen dass die Skeptiker sich der wissenschaftlich systematischen Form für die Darstellung ihrer Ansichten bedienen. Davon aber dass die wissenschaftlichen Formen mit der Skepsis unvereinbar seien, war schon 26 f. die Rede gewesen. Zwar wird dort

---

[1]) 43: hanc ego subtilitatem philosophia quidem dignissimam judico sed ab eorum causa qui ita disserunt remotissimam. definitiones enim et partitiones et horum luminibus utens oratio, tum similitudines dissimilitudinesque et earum tenuis et acuta distinctio fidentium est hominum, illa vera et firma et certa esse quae tutentur, non eorum qui clament nihilo magis vera illa esse quam falsa. quid enim agant, si cum aliquid definierint rogat eos quispiam num illa definitio possit in aliam rem transferri quamlubet? si posse dixerint, quid dicere habeant cur illa vera definitio sit? si negaverint, fatendum sit, quoniam vera definitio transferri non possit in falsum, quod ea definitione explicetur id percipi posse: quod minime illi volunt.

zunächst nur das Beweisverfahren genannt (ἀπόδειξις). Aber da auch das Definiren und Eintheilen in den Bereich derselben Disciplin, der Dialektik oder Logik, fällt, so war, wenn Lucullus eine zusammenhängende systematische Widerlegung der Skepsis geben wollte, es das Natürlichste vom Definiren und Eintheilen sowohl wie vom Beweise an dem gleichen Orte zu handeln, d. i. da wo die Unvereinbarkeit der logischen Regeln und Sätze mit der skeptischen Grundtheorie hervorgehoben werden sollte. Wie eng Beides, das Definiren und Eintheilen einerseits und der Beweis, zusammengehöre, zeigt Lucullus selbst da er an der zweiten Stelle, unmittelbar nachdem er von den Definitionen und Eintheilungen gehandelt hat, noch einmal auf das Schluss- und Beweisverfahren zu sprechen kommt.[1]) Diesen beiden von der Form hergenommenen Argumenten fügt Lucullus schliesslich noch ein den Inhalt betreffendes hinzu, auf das wie aus 111 zu schliessen ist Antiochos besonderen Werth legte: er weist den Skeptikern nämlich nach, dass die Prämissen aus denen die Unmöglichkeit des Erkennens erschlossen wird mit einander in Widerspruch stehen.[2]) Dieses Argument ist wie

[1]) Nach den in der letzten Anmerkung angeführten Worten fährt er fort: eadem dici poterunt in omnibus partibus. si enim dicent ea de quibus disserant se dilucide perspicere nec ulla communione visorum inpediri, conprehendere ea se fatebuntur; si autem negabunt vera visa a falsis posse distingui, qui poterunt longius progredi? occurretur enim, sicut occursum est. nam concludi argumentum non potest etc. Lucullus ist sich also wohl bewusst dass er früher schon Gesagtes wiederholt.

[2]) 44: maxime autem convincuntur, cum haec duo pro congruentibus sumunt, tam vehementer repugnantia: primum, esse quaedam falsa visa; quod cum volunt, declarant quaedam esse vera; deinde ibidem, inter falsa visa et vera nihil interesse. at primum sumpseras tamquam interesset: ita priori posterius, posteriori superius non jungitur.

bemerkt anderer Art als die beiden vorher erwähnten. In dieser Weise aber heterogene Argumente zu verbinden und sie von den übrigen zu isoliren, dazu war in einer systematischen rein sachlich gegliederten Darstellung kein Anlass: in einer solchen wäre der Platz für das letzte Argument da gewesen, wo von der „inconstantia" der Skeptiker überhaupt die Rede ist.[1])

Zu Bedenken derselben Art gibt auch der folgende Abschnitt Anlass. Zunächst wird uns angekündigt dass wir mit der Theorie der Skeptiker bekannt gemacht werden sollen (45).[2]) Diess geschieht denn auch (47 f.), nachdem vorher (45 f.) eine Bemerkung über die bei der Widerlegung einzuhaltende Methode gemacht worden ist. Darauf folgt von 49 an diese Widerlegung, die hier noch einmal ausdrücklich auf Antiochos zurückgeführt wird. Die skeptische Theorie nun, mit der es dieser Abschnitt zu thun hat, bezieht sich abermals auf die Frage nach der Möglichkeit einer Erkenntniss. Vorher war dieselbe geleugnet worden wegen der Unzulänglichkeit der Mittel die uns zu diesem Zweck zu Gebote stehen, da sowohl die Sinne als das Denken uns irre führen; jetzt wird dagegen die Aehnlichkeit geltend gemacht mit der wahre und falsche Vorstellungen auf unseren Geist wirken und die uns verhindert die einen von den anderen zu unterscheiden.[3]) Antiochos macht bei seiner Wider-

---

[1]) 29 sagt Lucullus: sed de inconstantia totius illorum sententiae, si ulla sententia cujusquam esse potest nihil adprobantis, est ut opinor dictum satis.

[2]) Sed progrediamur longius et ita agamus ut nihil nobis adsentati esse videamur, quaeque ab eis dicuntur sic persequamur ut nihil in praeteritis relinquamus.

[3]) Und zwar berufen sich die Skeptiker zu diesem Zweck in der Hauptsache auf drei Thatsachen. Die erste ist dass doch auch nach der Ansicht von Stoikern gewisse Vorstellungen, wie sie uns

legung theils geltend dass der von den Skeptikern benutzte Sorites ein unzulängliches Verfahren sei theils beruft er sich

---

durch Orakel und andere Mittel der Weissagung zu Theil werden, täuschen können. Nun sollen aber diese Vorstellungen von der Gottheit herrühren. Wenn dieselbe also im Stande ist uns glauben zu machen was doch entschieden falsch ist, warum soll dieselbe nicht auch hervorbringen können was der Wahrheit sehr nahe kommt, im höchsten Grade wahrscheinlich ist (denn dass die Worte „quae autem plane proxume ad verum accedant efficere non possit" so zu erklären sind und nicht etwa aus dem Vorhergehenden „probabilia" zu efficere als Prädicat von „quae — accedant" zu ergänzen ist, lehrt die Widerlegung des Antiochos 49 f.: „si tale visum objectum est" etc.) und so schliesslich auch, wie sich aus der Durchführung des Sorites ergibt, Vorstellungen zwischen denen gar kein Unterschied ist? Das zweite sind die Vorstellungen die im Geiste selber unabhängig von äusseren Eindrücken entstehen, namentlich die Träume und die Einbildungen Wahnsinniger. Dazu kommen drittens alle die vielen Fälle die unter den erwähnten nicht begriffen sind und in denen ebenfalls falsche Vorstellungen bei uns Glauben finden, woraus dann abermals vermittelst des Sorites auf das Vorhandensein von Vorstellungen geschlossen wird zwischen denen gar kein Unterschied stattfindet. Als letzter Trumpf wird endlich ausgespielt, dass die Stoiker selber, da nach ihrer Meinung der Weise sich im Wahnsinn jeder Zustimmung enthalten wird, die Ununterscheidbarkeit gewisser Vorstellungen zugeben. So werden wir noch einmal daran erinnert was auch zu Anfang ausdrücklich gesagt war dass die ganze Widerlegung den Stoikern gilt. Dass hiermit aber gerade das erste Argument nicht recht in Einklang steht scheint man bisher übersehen zu haben. Denn es ruht dasselbe auf der Voraussetzung dass die durch die verschiedenen Arten der Weissagung im Menschen erregten, von Gott gesandten Vorstellungen auch falsch sein können, was doch keineswegs der allgemein stoischen Ansicht entspricht. Die betreffenden Worte lauten: „nam cum dicatis, inquiunt, visa quaedam mitti a deo velut ea quae in somnis videantur quaeque oraculis auspiciis extis declarentur — haec enim ajunt probari Stoicis quos contra disputant —, quaerunt quomodo, falsa visa quae sint, ea deus efficere possit probabilia, quae autem plane proxume ad verum accedant efficere non possit?" Man könnte nun allerdings auch so erklären: die täu-

auf den Augenschein (perspicuitas). Warum er aber jene Argumentation und ihre Widerlegung erst hier mittheilt, ist nicht einzusehen. Denn da Beide die Frage nach der Möglichkeit einer Erkenntniss betreffen, so war der Ort für sie schon in dem Abschnitt der mit den Worten schliesst (36): sed de perceptione hactenus. si quis enim ea quae dicta sunt labefactare volet, facile etiam absentibus nobis veritas se ipsa defendet. Klingen diese Worte nicht, als ob er die Erörterung der erwähnten Frage damit für abgeschlossen halte und deshalb etwaige Einwände gar nicht weiter berücksichtigen werde?

Wie sollen wir uns nun diese auffallenden Mängel der Composition erklären? Cicero können wir sie nicht zur Last legen: denn weder hatte er Grund, was im Original am

---

schende Macht der Gottheit besteht darin dass sie die Weissagungen, die nach den Skeptikern falsch sind, den Stoikern als wahr erscheinen lässt. Das „probabilia“ in den Worten „ea deus efficere possit pr.“ würde dann näher erläutert werden durch die Parenthese „haec enim ajunt probari Stoicis quos contra disputant“. Aber wenn wir die Worte so erklärten, wie das ja an sich möglich wäre, so könnten sie nicht die Bedeutung haben die ihnen nach dem Zusammenhang zukommt d. h. ein gegen die Stoiker gerichtetes Argument zu sein. Denn der Satz auf den dasselbe gebaut wäre dass die Weissagungen falsch sind würde doch von den Stoikern nicht können eingeräumt werden. Soll also das Argument überhaupt ernsthaft gemeint und nicht blosser Spott sein, so bleibt kaum etwas Anderes übrig als unter den Stoikern wie sie hier allgemein genannt werden nur eine einzelne Partei derselben zu verstehen. Und diese Partei sind die Anhänger des Panaitios. In der That beruft sich auf ihn in einem ganz ähnlichen Zusammenhange der Skeptiker Cicero 107: sed illa sunt lumina duo quae maxime causam istam continent: primum enim negatis fieri posse ut quisquam nulli rei adsentiatur. at id quidem perspicuum est: cum Panätius, princeps prope meo quidem judicio Stoicorum, ea de re dubitare se dicat, quam omnes praeter eum Stoici certissimam putant, vera esse haruspicum responsa, auspicia, oracula, somnia, vaticinationes seque ab adsensu sustineat,

rechten Platze stand, in dieser Weise zu verstellen noch sind wir berechtigt die Benutzung einer anderen Quelle neben der Schrift des Antiochos anzunehmen. Wir müssen also weiter zurückgehen und fragen wie konnte Antiochos selber zu einer derartigen Anordnung des Stoffes kommen. In einer systematischen nach rein sachlichen Gesichtspunkten geordneten Darstellung ganz gewiss nicht. Aber in was für einer denn? Ueberblicken wir noch einmal die Folge der Abschnitte nach ihrem Inhalt. Voran steht die wohl zusammenhängende Darstellung, in der die skeptische Theorie widerlegt und die des Antiochos begründet wird. Hierauf folgte im griechischen Original eine ausführliche Darlegung des skeptischen Standpunktes, sodann die Erwiderung des Antiochos; hierauf abermals eine Vertheidigung der skeptischen Theorie, die

quod is potest facere vel de eis rebus quas illi a quibus ipse didicit certas habuerunt cur id sapiens de reliquis rebus facere non possit? Die Arten der Weissagungen die genannt werden sind an beiden Stellen wesentlich dieselben, da die vaticinia der zweiten in den oracula der ersten mit enthalten sein können. Bemerkenswerth dagegen ist dass auch an der ersten die Astrologie übergangen wird. Denn zwischen dieser und den übrigen Arten der Weissagung machte, worauf ich schon Th. I S. 240 f. hingewiesen habe, Panaitios den Unterschied, dass er nur die Astrologie mit voller Entschiedenheit verwarf, hinsichtlich der übrigen aber nur zweifelte; mehr aber als einen Zweifel schreibt ihm die zweite Stelle nicht zu und involvirt auch die erste nicht. Wenn Cicero an der ersten Stelle mit Bezug auf die genannten Weissagungsarten sagt „haec probari Stoicis", so wird dadurch die gegebene Erklärung nicht umgestossen. Denn entweder beruhen diese Worte auf einer Confusion, indem Cicero in seiner griechischen Quelle den Namen des Panaitios nicht fand und deshalb glaubte es sei von den Stoikern überhaupt die Rede, oder, da diese Confusion wenn man auf den Zusammenhang sieht selbst für Cicero zu stark erscheint, die Worte sind relativ zu verstehen im Hinblick auf die gänzliche Verwerfung der Astrologie, mit der verglichen das blosse Anzweifeln sich als eine Art von „probatio" darstellen konnte.

wiederum eine Widerlegung durch Antiochos nach sich zieht. Nun, ich meine, wer nichts weiter über ein verlornes literarisches Werk des Alterthums wüsste als diess und sollte danach die Form desselben bestimmen, der würde sagen: es war ein Dialog, in dem Antiochos mit einem Vertreter der skeptischen Akademie sich stritt. Und diese Vermuthung bestätigt sich sofort: denn ihre Richtigkeit vorausgesetzt, lösen sich die gegen die Disposition des Inhalts erhobenen Bedenken. Dass nachdem die Erkenntnisstheorie der Skeptiker bereits widerlegt und eine ihr entgegenstehende dogmatische begründet worden ist, neue Argumente vorgebracht und bestritten werden mit denen die Skeptiker ihre Ansicht vertheidigten und zwar wohl gemerkt solche die jene erste Widerlegung nicht voraussetzen, diess ist in einer systematischen nach rein sachlichen Gesichtspunkten geordneten Darstellung freilich so ungehörig als möglich, in einer dialogischen dagegen wird es vollkommen begreiflich da der Fortschritt einer solchen eben dadurch bedingt ist dass die früheren Aeusserungen einer Gesprächsperson noch ungenügend sind und erst durch die späteren von den Antworten des Gegners veranlassten ergänzt werden. Bei der Annahme dass die von Cicero für Lucullis Vortrag benutzte Schrift ein Dialog war erklären sich nun auch die sonst auffallenden Worte mit denen die Darlegung der skeptischen Theorie (40) eingeleitet wird: nunc ea videamus quae contra ab his disputari solent. Denn an sich betrachtet ist diese Darlegung gar nicht speciell gegen die Auseinandersetzung des Antiochos gerichtet, sie vertheidigt nur von Neuem den skeptischen Standpunkt; als Antwort auf Antiochos' Angriffe konnte sie nur infolge der besonderen Umstände erscheinen unter denen sie verwandt wurde, dadurch dass thatsächlich ihm ein Skeptiker in einer Disputation in der Weise erwiderte wie wir jetzt bei Cicero lesen. Nun ist aber die Schrift, aus welcher Lucullis Vor-

trag geschöpft ist, aller Wahrscheinlichkeit nach der Sosos des Antiochos. Sollen wir diesen daher für einen Dialog halten? Da die dialogische Form in der philosophischen Literatur jener Zeit nicht mehr der Mode entsprach,[1]) so gestehe ich dass wir mit einer solchen Vermuthung vorsichtig sein müssen. In diesem Falle aber dürfen wir sie wagen da zu jenen dem Verhältniss und der Ordnung der Gedanken entlehnten Gründen noch ein anderer mehr äusserlicher Art kommt. Mich wundert dass sich noch Niemand die Frage vorgelegt hat woher denn Cicero weiss was er den Lucull über seinen Aufenthalt in Alexandrien erzählen lässt (11 ff.). Die nächste Antwort ist: von Lucull selber. Wir müssen aber bedenken dass damals, zur Zeit da Cicero die Academica verfasste, Lucull bereits über zehn Jahre todt war. Sollte nun Cicero seit so langer Zeit her all das Detail im Gedächtniss behalten haben das die Erzählung Lucullis in seiner Schrift gibt? Denn Lucull erzählt ja nicht bloss dass Antiochos in seiner Gegenwart sich über Philons Schrift geäussert und gegen die Skeptiker polemisirt habe, er nennt auch den Tyrier Herakleitos als den gegen den sich Antiochos zunächst gewandt habe und ferner unter den Anwesenden als Anhänger des Antiochos Ariston und Dion, als solche Philons P. und L. Selius und Tetrilius Rogus. Schwerlich würde Cicero dieses Detail alles im Gedächtniss behalten haben, wenn sich an dasselbe nicht ein ungewöhnliches Interesse geknüpft hätte. Ein solches Interesse hätte es aber nur durch die damit verbundene Mittheilung der philosophischen Vorträge erhalten können. Und in der That ist ja auch der philosophische Inhalt mit jenem äusseren Detail, das sich auf Lucullis Aufenthalt in Alexandrien bezieht, aufs

---

[1]) Ueber die Vernachlässigung der dialogischen Form zu seiner Zeit auch innerhalb der Akademie klagt Cicero de fin. II 2.

Engste verflochten: denn es wird in Antiochos' Reden unterschieden ein Theil der sich gegen Philon speciell und ein anderer der sich gegen die akademischen Skeptiker überhaupt richtete (12), und es wird gelegentlich, da die Disputation in Alexandrien mehrere Tage währte, genau der einen Tag ausfüllende Abschnitt bezeichnet (49).[1] Cicero müsste also, wenn wirklich seine Angaben auf mündlichen Erzählungen LucullS beruhten, diesen auch die Kenntniss der philosophischen Vorträge verdankt haben oder wenigstens, wenn er diese auch schliesslich aus einer anderen Quelle geschöpft hätte, müsste doch auch Lucull ihm aus den Disputationen des Antiochos und Herakleitos ausführlichere Mittheilungen gemacht haben. Durch diese Annahme gerathen wir aber mit Ciceros eigenen Aeusserungen in Widerspruch. Denn wenn der historische Lucullus in dieser Weise im Stande war über die Disputationen der Philosophen zu berichten, so eignete er sich doch vollkommen zu der Rolle die ihm Cicero in den Academica angewiesen hatte. Trotzdem wissen wir dass Cicero hierüber anders dachte, dass er ihn solcher subtilen Erörterungen nicht für fähig hielt[2]) und deshalb in der zweiten Bearbeitung an seiner Stelle den Varro einführte. Also kann er auch nicht was er hier den

[1]) Ad has omnis visiones inanis Antiochus quidem et permulta dicebat et erat de hac una re unius diei disputatio.

[2]) Ad Att. XIII 16, 1: illam *Ἀκαδημικὴν σύνταξιν* totam ad Varronem traduximus. primo fuit Catuli Luculli Hortensii; deinde quia *παρὰ τὸ πρέπον* videbatur, quod erat hominibus nota non illa quidem *ἀπαιδευσία* sed in eis rebus *ἀτριψία*, simul ac veni ad villam, eosdem illos sermones ad Catonem Brutumque transtuli. 12, 3: ergo illam *Ἀκαδημικήν*, in qua homines, nobiles illi quidem sed nullo modo philologi, nimis acute loquuntur, ad Varronem transferamus. 19, 5: haec Academica ut scis cum Catulo Lucullo Hortensio contuleram: sane in personas non cadebant; erant enim *λογικώτερα* quam ut illi de eis somniasse umquam viderentur. Krische S. 129.

Lucull berichten lässt in Wirklichkeit aus dessen Munde gehört haben. Woher aber denn? Ich weiss hierauf keine Antwort als dass er diess Alles in derselben Schrift des Antiochos vorfand der er auch den Inhalt von Lucculls Vortrage entnommen hat. Hier trifft nun das Ergebniss dieser Untersuchung mit dem der früheren zusammen. Die Ordnung des Inhalts wies uns nicht auf eine systematische Darstellung des griechischen Originals sondern auf einen Dialog und zwar zwischen Antiochos und einem Skeptiker. Jetzt sehen wir dass dieser Skeptiker der Tyrier Herakleitos war. Antiochos hatte also im Eingang seiner Schrift von seinem Aufenthalt in Alexandrien erzählt und dass damals die beiden Bücher Philons dort eintrafen und den Anlass zu einer mehrtägigen Disputation zwischen ihm und Herakleitos in Anwesenheit noch Anderer gaben. Dieses Werk des Antiochos war nach den verschiedenen Tagen der Disputation eingetheilt, wie wir noch jetzt aus der schon erwähnten Notiz (49) sehen, und diesen Tagen entsprachen möglicher Weise eben so viele Bücher gerade wie diess auch in Ciceros Academica der Fall ist. Wie es scheint hat aber Cicero diesem Werk noch mehr, nämlich auch den skeptischen Vortrag des Catulus im ersten Buch entnommen. Auf diese Vermuthung führt was wir im Auszuge, wie wir jetzt sagen dürfen, aus Herakleitos' Erörterungen lesen (42): haec autem universa concidunt etiam minutius: ut enim de sensibus hesterno sermone vidistis, item faciunt de reliquis. Das Verfahren Heraklits bei seinen Beweisen für die Unglaubwürdigkeit der Sinne war hiernach dasselbe welches Catulus eingeschlagen hatte. Dass Heraklits Aeusserungen von Cicero für Catulus' Vortrag benutzt worden sind wird auch darum wahrscheinlich weil der philosophische, insbesondere der akademische Standpunkt beider Männer im Wesentlichen derselbe ist. Was nun Catulus betrifft, so ist derselbe zwar mit Philons letzter Neuerung die auch das

καταληπτὸν für die Akademiker in Anspruch nimmt nicht einverstanden[1]), stellt sich aber auf seine Seite und weicht darin von Kleitomachos ab, dass er für die Ansicht des Karneades erklärt der Weise werde gelegentlich auch eine Meinung haben.[2]) Sein Standpunkt ist daher ein modificirt philonischer zu nennen, wenigstens wenn man Philons letzte Entwickelungsphase ins Auge fasst. Denselben Standpunkt nahm aber auch Herakleitos ein: denn er wird uns als ein Schüler Philons vorgeführt,[3]) dem aber die in der jüngsten Schrift seines Lehrers ausgesprochenen Ansichten ebenso unerhört erschienen wie Antiochos.[4])

---

[1]) 12: tum et illa dixit Antiochus quae heri Catulus commemoravit a patre suo dicta Philoni — — minus enim acer est adversarius is qui ista, quae sunt heri defensa, negat Academicos omnino dicere. 18: Philo autem dum nova quaedam commovet quod ea sustinere vix poterat, quae contra Academicorum pertinaciam dicebantur, et aperte mentitur ut est reprehensus a patre Catulo etc.

[2]) 78: licebat enim nihil percipere et tamen opinari quod a Carneade dicitur probatum; equidem, Clitomacho plus quam Philoni aut Metrodoro credens, hoc magis ab eo disputatum quam probatum puto (die richtige Erklärung dieser Worte s. S. 170, 1). Mit diesen Worten Ciceros vgl. was Catulus sagt 148: tum Catulus „egone?" inquit „ad patris revolvor sententiam quam quidem ille Carneadeam esse dicebat ut percipi nihil putem posse, adsensurum autem non percepto, id est opinaturum, sapientem existumem sed ita ut intellegat se opinari sciatque nihil esse quod conprehendi et percipi possit; qua re ἐποχὴν illam omnium rerum non probans illi alteri sententiae nihil esse quod percipi possit vehementer adsentior.

[3]) 11: et erat jam antea Alexandriae familiaris Antiochi Heraclitus Tyrius qui et Clitomachum multos annos et Philonem audierat, homo sane in ista philosophia quae nunc prope dimissa revocatur probatus et nobilis, cum quo Antiochum saepe disputantem audiebam sed utrumque leniter.

[4]) 11 (nach den in der vorigen Anmerkung angeführten Worten): et quidem isti libri duo Philonis, de quibus heri dictum a Catulo est, tum erant adlati Alexandriam tumque primum in Antiochi

Ueber Gang und Art des Dialogs vermuthe ich nur noch Folgendes. Den Anfang scheint, wie wir aus der Erzählung Lucullis (11 f.) schliessen dürfen, Antiochos gemacht zu haben mit den gegen Philons neueste Schrift gerichteten Bemerkungen. Heraklit, an den er sich zunächst wandte, stimmte ihm darin bei, konnte aber nicht zugeben dass um deswillen die gesammte ältere Theorie Philons verworfen werde. Daher nahm Antiochos den Anlass dieselbe in eingehender Weise zu widerlegen und gleichzeitig seinen eigenen entgegengesetzten Standpunkt zu begründen. Natürlich behielt trotz der Erwiderungen Heraklits Antiochos mit seiner Ansicht schliesslich Recht. Diess und dass den längeren Ausführungen des Antiochos ebenfalls längere Erwiderungen von Seiten des Skeptikers gegenüber treten, zeigt uns deutlich dass die Weise des Dialogs nicht die alte sokratisch-platonische sondern die aristotelische war, der zufolge das lebendige Gespräch sich in zusammenhängende mit einander abwechselnde Vorträge verwandelt hatte und unter den theilnehmenden Personen der Verfasser selbst die Hauptrolle spielte.[1])

Aber solche Betrachtungen über die Natur des von Antiochos verfassten Dialogs scheinen zu früh zu kommen,

---

manus venerant; et homo natura lenissimus — nihil enim poterat fieri illo mitius — stomachari tamen coepit. mirabar; nec enim umquam ante videram. at ille Heracliti memoriam inplorans quaerere ex eo viderenturne illa Philonis aut ea num vel e Philone vel ex ullo Academico audivisset aliquando? negabat: Philonis tamen scriptum agnoscebat. Hiermit steht in Einklang dass die Skeptiker in denen wir Heraklit erkannt haben das *καταληπτὸν* genau so wie die Stoiker definirten (40: quale sit id quod percipi et conprehendi possit totidem verbis quot Stoici sc. definiunt). Philons eigenthümliche Neuerung bestand ja gerade darin dass er eine andere Definition aufstellte.

[1]) Cicero ad Att. XIII 19, 4: quae autem his temporibus scripsi, *Ἀριστοτέλειον* morem habent, in quo sermo ita inducitur ceterorum ut penes ipsum sit principatus. ita confeci quinque libros *περὶ τελῶν*

da die Thatsache selbst, dass überhaupt ein solcher Dialog des Antiochos existirte und die Quelle von Ciceros Academica war, noch nicht genügend festgestellt ist. Denn nach der Art zu schliessen wie des „Sosos“ Erwähnung geschieht (12)[1]) ist dieses Werk des Antiochos Ciceros Quelle gewesen und müsste daher wenn unsere Vermuthungen richtig sind dialogische Form gehabt haben. Damit scheint sich aber der Titel nicht vereinigen zu lassen. Denn wenn dieser Sosos, ob es nun der bekannte Stoiker und Schüler des Panaitios (Zeller III 1 S. 570 Anm.) oder ein Anderer war, dem Werk den Namen gab, so scheint er doch irgendwie mit zum Inhalt desselben gehört zu haben sei es nun dass er als Gesprächsperson betheiligt war oder der Dialog seiner Verherrlichung diente. Weder das Eine noch das Andere können wir nach der Vorstellung, die wir uns von ihm gebildet haben, von dem Dialog des Antiochos sagen. Sollen wir deshalb den Sosos und die von Cicero für die Academica benutzte Quelle für zwei verschiedene Schriften halten? Die Möglichkeit dieser Verschiedenheit kann nicht ganz abgewiesen werden (vgl. auch Zeller III 1 S. 598 Anm., der neben dem Sosos die *Κανονικὰ* in Betracht zieht). Ehe wir uns aber dieselbe unwahrscheinlich wie sie ist zu Nutze machen werden wir lieber eine andere Erwägung anstellen, dass nämlich Sosos doch noch in einem anderen als den beiden bezeichneten Fällen der Schrift des Antiochos den Namen geben konnte. Dieser Fall ist wenn die Schrift an ihn gerichtet war. Man wird diess zunächst nicht glaublich finden. Aber man versuche es doch einmal ob auf andere

---

ut Epicurea L. Torquato, Stoica M. Catoni, *περιπατητικὰ* M. Pisoni darem. Dazu vgl. Bernays Die Dialoge des Aristoteles S. 137, Heitz Die verl. Schriften des Ar. S. 148.

[1]) Nec se tenuit quin contra suum doctorem librum etiam ederet qui Sosus inscribitur. Vgl. dazu Krische S. 193 f.

Weise und auch wenn man von unserer Vermuthung über Beschaffenheit und Inhalt dieser Schrift absieht, der Titel derselben sich leichter erklären lässt. Was fest steht, ist dass der Sosos eine gegen Philons neuestes Werk gerichtete Schrift war. Er war der Ausdruck der wissenschaftlichen Entrüstung des Antiochos über Philons Neuerungen und es ist daher höchst unwahrscheinlich, ja fast nicht denkbar dass er gleichzeitig der Verherrlichung oder dem Andenken eines Mannes Namens Sosos dienen sollte. Aber auch mit der anderen Annahme, die Schrift sei ein Dialog und Sosos eine der Personen des Gesprächs gewesen, kommen wir ins Gedränge. Hatte darin etwa Sosos an Stelle des Antiochos die Lehre Philons widerlegt? Das wird Niemand annehmen wollen. Oder war Sosos derjenige an den sich Antiochos bei seiner Widerlegung wandte? Und diesen Fall gesetzt, fiel Sosos etwa eine solche Rolle zu weil er ein Anhänger Philons war? Dann müsste jedenfalls der Gedanke an den Stoiker des Namens aufgegeben werden. Aber auch ein uns Unbekannter konnte doch nicht als Vertreter des philonischen Standpunktes in einer Schrift eingeführt werden die Antiochos verfasste unmittelbar nachdem er diesen Standpunkt erst kennen gelernt hatte, zu einer Zeit da ihm selber dieser Standpunkt noch vollkommen unerhört war, er daher auch von anderen Vertretern desselben ausser Philon kaum etwas wissen konnte. So kommen wir also auch wenn wir die vorgetragenen Vermuthungen über den Dialog des Antiochos ganz bei Seite lassen, zu dem Schluss dass Sosos derjenige war, dem gegenüber Antiochos zuerst seiner Entrüstung über Philons Neuerungen schriftlichen Ausdruck gab. In einer solchen Zuschrift lag es aber für Antiochos sehr nahe von Zeit und Ort zu berichten wo ihm zuerst die Schrift Philons zu Gesicht gekommen war d. h. das zu erzählen was wir bei Cicero 11 f. über Antiochos' Aufenthalt

in Alexandrien und seine dortigen Disputationen mit Herakleitos lesen. So werden wir durch eine neue Betrachtung zu dem alten Ergebniss geführt, dass die von Cicero benutzte Schrift des Antiochos ein Dialog war und zwar ein Dialog über den dieser an Sosos berichtet hatte. Nehmen wir nun weiter an, was doch das Wahrscheinlichste ist, dass dieser Sosos der Schüler des Panaitios ist, so begreifen wir um so leichter warum Antiochos der doch durch Mnesarchos ebenfalls mit Panaitios in Verbindung stand, gerade ihn sich zum Adressaten auswählen konnte. Richten doch auch die Einwürfe des Skeptikers welche Antiochos widerlegt sich insbesondere gegen Stoiker von der Richtung des Panaitios wie wir gesehen haben (vgl. S. 260, 3) und mussten deshalb für Sosos von besonderem Interesse sein. Wir werden uns hiernach wohl an den Gedanken gewöhnen müssen dass ein literarisches Werk gelegentlich auch den Namen von dem tragen konnte an den es gerichtet oder dem es gewidmet war. Das Auffallende was dieser Umstand für den ersten Blick hat wird überdiess durch zwei Bemerkungen gemildert. Ich habe bei einer anderen Gelegenheit (Hermes X S. 79) darauf hingewiesen dass zu den Eigenthümlichkeiten der aristotelischen Dialoge auch die jedem einzelnen Buche eines Werkes vorgesetzten Proömien gehören. Es ist daher wohl möglich dass Antiochos der in der Form des Dialogs sich an das aristotelische Muster hielt ihm auch in dieser Beziehung gefolgt war. Dass aber der Dialog des Antiochos in mehrere Bücher zerfiel ist deshalb wahrscheinlich weil er über mehrere Tage sich erstreckte und der Inhalt dem entsprechend eingetheilt war (vgl. 12 und 49) und wird überdiess noch dadurch bestätigt dass auch Cicero in den Academica den beiden Tagen zwei Bücher entsprechen liess.[1])

[1]) Auch im Dialog de oratore entsprechen die verschiedenen Bücher verschiedenen Tagen oder Tageszeiten. Sein Werk de re pu-

Wenn nun jedem dieser Bücher ein besonderes Proömium vorgesetzt war, so trat die Persönlichkeit des Sosos an die sich alle diese Proömien wandten weit mehr in den Vordergrund und sein Name konnte darum auch eher als diess bei einer einfachen Widmung und einmaligen Anrede möglich gewesen wäre als charakteristischer Titel des ganzen Werkes benutzt werden. Diese rein sachlichen Momente würden es allein schon begreiflich machen, wenn Antiochos seinen Dialog nach Sosos benannt hätte. Sie werden aber überdiess noch durch eine Art von Ueberlieferung unterstützt insofern als es so unerhört nicht ist dass man ein literarisches Werk, dessen Gegenstand sich nicht wohl in ein oder zwei Worten zusammenfassen liess, nach dem benannte an den es gerichtet war: denn ein berühmtes Beispiel gibt des Isokrates Brief oder Rede an Philippos, deren älterer Titel kurzweg *Φίλιππος* lautete (Blass Att. Bereds. II 287, 5).

Und doch würden diese Vermuthungen über Antiochos' Schrift und ihren Titel dahin fallen, wenn dieselbe mit der dem Lucilius Balbus zugeschickten (Cicero nat. deor. I 16) identisch wäre und dieses Zuschicken eine Widmung bedeutete. Ersteres ist die Ansicht von Krische (S. 168 f.) und Zeller (III 1 S. 597, 7), letzteres hat Schömann (zu Cicero a. a. O.) ausgesprochen. Die ciceronischen Worte, auf die es hier ankommt, sind folgende: Tum Cotta „Si" inquit „liber Antiochi nostri, qui ab eo nuper ad hunc Balbum missus est, vera loquitur, nihil est quod Pisonem, familiarem tuum, desideres. Antiocho enim Stoici cum Peripateticis re concinere videntur, verbis discrepare: quo de libro, Balbe, velim scire quid sentias". „Egone?" inquit ille. „Miror Antiochum hominem in primis acutum non vidisse interesse plurimum inter

blica betreffend schreibt Cicero an seinen Bruder Quintus III 5, 1: sermo autem in novem et dies et libros distributus. Ebenso ist es in den Tusculanen.

Stoicos qui honesta a commodis non nomine sed genere toto dijungerent, et Peripateticos qui honesta commiscerent cum commodis ut ea inter se magnitudine et quasi gradibus, non genere differrent. Haec enim est non verborum parva sed rerum permagna dissensio." Die an Balbus gerichtete Schrift hatte hiernach zur Hauptaufgabe die wesentliche Uebereinstimmung der stoischen und peripatetischen Lehre nachzuweisen und berief sich zu diesem Zwecke vorzüglich auf die Ethik. Wie passt diess nun zu dem was wir noch über den Sosos ausmachen können? Die Hauptaufgabe desselben war, wie uns ausdrücklich gesagt wird, Philon zu widerlegen; nur nebenbei konnte auch das Verhältniss der stoischen und peripatetischen Philosophie unter einander berührt werden. Diese Annahme und jene Ueberlieferung bewähren sich an den Thatsachen: denn Lucullus ganz mit der Vertheidigung des Dogmatismus gegen die Skeptiker beschäftigt kommt auf jene innerhalb des Dogmatismus erörterte Streitfrage gar nicht und Varro in den Academica posteriora, die als aus derselben Quelle geschöpft hier mit herbei gezogen werden können, nur einleitungsweise (35 ff.) zu sprechen. Noch dazu tritt der in der Schrift de natura deorum besonders hervorgehobene Punkt, die Uebereinstimmung in der Ethik, in Varros Darstellung am meisten zurück. Der Sosos kann daher die an Balbus geschickte Schrift nicht gewesen sein. Welche andere Schrift es war, darauf sind wir glücklicher Weise in den Stand gesetzt eine Antwort zu geben: es ist dieselbe auf die uns die Quellenuntersuchungen über die ciceronische Schrift de finibus führen (Theil II S. 656 ff.); denn diese hatte die Versöhnung der stoischen und peripatetischen Lehre zur Aufgabe und scheint zu diesem Zwecke sich vorwiegend an die Ethik gehalten zu haben, genügte also aller Wahrscheinlichkeit nach den beiden Forderungen die wir an die Balbus zugeschickte Schrift stellen mussten.

So hindert uns nichts mehr die Quelle von Lucullus' Vortrag in einem Dialog zu erblicken und diesen mit dem Sosos zu identificiren: denn wenn man einwenden wollte, Lucullus sähe ja von einer Widerlegung Philons ab (12 vgl. dazu S. 253, 1) der Sosos aber habe es gerade damit zu thun, so ist zu erinnern erstens dass Lucullus nur einen Theil von Antiochos' Reden wiederholt und zweitens dass auch dieser scheinbar nur dem Arkesilaos und Karneades geltende Theil sich gegen Philon richtet insofern dessen Ansicht, von der Neuerung in der Terminologie abgesehen, im Wesentlichen mit der des Karneades zusammentrifft (vgl. auch das S. 267 f. über Heraklit Bemerkte). —

Diesen Bemerkungen lockt es mich noch eine hinzuzufügen die ebenfalls zu Lucullus Vortrag in Beziehung steht und ein helleres und wie ich glaube neues Licht auf Antiochos' Stellung in der Geschichte der Philosophie wirft. Man begnügt sich gewöhnlich in ihm einen Akademiker zu sehen, der unter dem Einfluss stoischer Lehren vom Skepticismus zum Dogmatismus bekehrt wurde. Die Frage, wie ein solcher Uebergang von einem Extrem zum anderen möglich war, hat man sich wie es scheint nie ernsthaft vorgelegt. Und doch sind wir in diesem Falle sie aufzuwerfen um so mehr genöthigt als jener Meinungswechsel sich in Antiochos erst in späteren Jahren vollzog, zu einer Zeit da er bereits auf eine längere literarische Thätigkeit im Dienste der Skepsis zurückblicken konnte (Cicero Acad. pr. 69 f.). Was wir schon hiernach voraussetzen könnten dass der Uebergang allmählich geschah und Antiochos auch als Dogmatiker noch durch einige Fäden mit dem Skepticismus zusammenhing, wird durch eine genauere Beobachtung der Thatsachen bestätigt. Ich habe schon früher (Theil II S. 643 f.) darauf hingewiesen dass Antiochos das Verfahren mit dem er die Zahl aller wirklichen und mög-

lichen ethischen Theorien zu bestimmen suchte und ebenso den Gedanken einer wesentlichen Identität der stoischen und peripatetischen Philosophie dem Karneades abgelernt zu haben scheine.[1]) Mit dem letzteren aber war zugleich ein Grundpfeiler seines eigenen dogmatischen Lehrgebäudes aufgerichtet. Für dasselbe war ferner charakteristisch der auch von Zeller (S. 603, 3) erwähnte Satz, dass die Hauptaufgaben der Philosophie die Bestimmung des Kriterions und des höchsten Gutes seien.[2]) Mit der stoischen Auffassungsweise der Philosophie stimmt diess keineswegs zusammen, da nach dieser die Physik den beiden anderen Disciplinen der Philo-

[1]) Ergänzend füge ich jetzt hinzu dass Karneades wie mit Anderem so auch mit dem Versuch einer vollständigen Aufzählung der philosophischen Theorien nur dem Vorgange Chrysipps folgte. Das ergibt sich aus Acad. pr. 138: testatur saepe Chrysippus tris solas esse sententias quae defendi possint de finibus bonorum; circumcidit et amputat multitudinem: aut enim honestatem esse finem aut voluptatem aut utrumque; nam qui summum bonum dicunt id esse si vacemus omni molestia, eos invidiosum nomen voluptatis fugere sed in vicinitate versari; quod facere eos etiam qui illud idem cum honestate conjungerent, nec multo secus eos qui ad honestatem prima naturae commoda adjungerent: ita tris relinquit sententias quas putat probabiliter posse defendi. Dieselben Erörterungen Chrysipps scheinen auch de fin. II 43 f. gemeint zu sein. Hier lesen wir: ita ceterorum sententiis remotis relinquitur non mihi cum Torquato sed virtuti cum voluptate certatio; quam quidem certationem — — Chrysippus non contemnit totumque discrimen summi boni in earum comparatione positum putat. Mit diesen Worten vergleiche man Acad. pr. 140: unum igitur par quod depugnet reliquum est, voluptas cum honestate; de quo Chrysippo fuit, quantum ego sentio, non magna contentio: alteram si sequare, multa ruunt etc.

[2]) Acad. pr. 29: Antiochos wandte gegen die Skeptiker ein, duo esse haec maxima in philosophia, judicium veri et finem bonorum, nec sapientem posse esse, qui aut cognoscendi initium ignoret aut extremum expetendi ut aut unde proficiscatur aut quo perveniendum sit nesciat: haec autem habere dubia nec eis ita confidere ut moveri non possint, abhorrere a sapientia plurimum.

sophie mindestens ebenbürtig war. Desto mehr erinnert es uns an die Skeptiker die ja ihre Hauptaufgabe darin sahen für das Erkennen ein Kriterion und für das Handeln ein letztes Ziel durch ihre Polemik hinwegzuräumen. Wer daher in ihrer Schule aufwuchs sah sich vor allen vor diese beiden Probleme gestellt: so erklärt es sich dass auch Antiochos noch nach seinem Uebertritt zum Dogmatismus die Forschung auf diese beiden Wege wies. Aber nicht bloss in der Stellung der Probleme schloss sich Antiochos an die Skeptiker an sondern er liess sich von ihnen auch bei der Lösung leiten, insofern als bereits Karneades mit der blossen endlosen Erörterung nicht zufrieden es versucht hatte auf jene Cardinalfragen eine gewisse Antwort und unserem Denken sowohl als Handeln damit einen Anhalt zu geben (vgl. S. 185 ff.). Hinsichtlich der einzelnen Probleme der Physik hatte sich dagegen Karneades eine solche Mühe allem Anschein nach nicht gegeben. Es ist daher bezeichnend dass dieselben auch in der Schätzung des Antiochos hinter den ethischen und erkenntnisstheoretischen Fragen zurückstehen. Denn während es als wesentlich für die Weisheit erachtet wird auf diese beiden Fragen eine klare und bestimmte Antwort geben zu können (Acad. pr. 29 vgl. S. 276, 2), wird die Physik mit keinem Worte erwähnt, feste Resultate auf diesem Gebiete scheinen somit nicht unter die nothwendigen Bestandtheile der Weisheit gerechnet zu werden. Diesen Schluss bestätigt Lucullus durch folgende Worte (23): Maxime vero virtutum cognitio confirmat percipi et conprehendi multa posse. in quibus solis inesse etiam scientiam dicimus quam nos non conprehensionem modo rerum sed eam stabilem quoque et inmutabilem esse censemus itemque sapientiam, artem vivendi, quae ipsa ex sese habeat constantiam; ea autem constantia si nihil habeat percepti et cogniti, quaero unde nata sit aut quo modo? Die hervor-

gehobenen Worte vermag ich nur so zu verstehen dass dadurch die Möglichkeit eines vollkommenen Wissens auf die Tugenden d. i. auf die Ethik eingeschränkt werden soll. Sie sind gesagt zunächst mit Beziehung auf das Vorhergehende (22) in welchem für die Künste (artes), darunter auch die Geometrie, nur ein Begreifen (conprehensio) erfordert wird; aber auch ein Wissen innerhalb der Physik wird dadurch selbstverständlich ausgeschlossen. Dem Antiochos ein solches skeptisches Misstrauen den Resultaten gerade der Physik gegenüber zuzutrauen sind wir um so mehr berechtigt als auch Platon dieselben nur als wahrscheinlich gelten liess. Trotzdem ist es nicht überflüssig dass Lucull an einer anderen Stelle (30) alles in den Kreis der Physik Gehörige als dunkel und schwer ergründlich bezeichnet.[1]) In den Academica posteriora (24 ff.) gibt Varro allerdings als Vertreter des Antiochos eine Darstellung auch der Physik, aber zunächst doch nur historisch die Ansichten der Aelteren referirend; ausserdem ist mit keinem Worte angedeutet — und brauchte auch da wo es auf das Inhaltliche am Meisten ankam nicht angedeutet zu werden — die logische Bedeutung dieser Lehren, ob sie den Werth eines Wahren oder nur des Wahrscheinlichen haben. Auf diesem Gebiete ist also Antiochos wie es scheint nie zum stoischen Dogmatismus bekehrt worden sondern Zeitlebens Skeptiker geblieben.[2])

---

[1]) Sequitur disputatio copiosa illa quidem sed paulo abstrusior — habet enim aliquantum a physicis — ut verear ne majorem largiar ei qui contra dicturus est libertatem et licentiam. nam quid eum facturum putem de abditis rebus et obscuris qui lucem eripere conetur? sed disputari poterat subtiliter etc.

[2]) Zu vergleichen ist übrigens auch was Piso bei Cicero de fin. V 9 f. über die Verdienste der Peripatetiker um die Naturwissenschaft sagt. Denn das Urtheil über dieselben wird schliesslich in folgenden Worten zusammengefasst: qua ex cognitione facilior facta

Dem entspricht es dass wir unter den Schriften des Philosophen zwar eine Kanonik und eine über das höchste Gut kennen lernen aber keine naturphilosophischen Inhalts.

2. Ciceros Erwiderung.

Die Aufgabe dem Lucullus zu erwidern fiel Cicero deshalb zu weil jener in seinen Widerlegungen der Skeptiker sich immer zunächst an ihn gewandt hatte.[1]) Dass Cicero

---

est investigatio rerum occultissimarum. Nach Augustin c. Acad. III 17, 38 wäre es Zenons Naturphilosophie gewesen die zuerst den Widerspruch des Arkesilaos herausgefordert hätte. — Eine solche Geringschätzung der Naturphilosophie, wie wir sie für Antiochos anzunehmen berechtigt sind, würde sich auch aus der Definition der Weisheit ableiten lassen die wir bei Augustin c. Acad. I 8, 23 lesen und wonach sie ist rerum humanarum divinarumque scientia earum quae ad beatam vitam pertinent. Diese Definition erscheint hier als die Modification der stoischen, hervorgerufen durch die Einwände des Akademikers Licentius: die Vermuthung, dass sie Antiochos gehört dem die Weisheit eine „ars vivendi" war (Cicero 23), darf sich daher hören lassen.

[1]) Diess, dass Lucull bei seiner Polemik vorzüglich Cicero im Auge hatte, verdient darum noch besonders hervorgehoben zu werden weil dadurch die irrige Ansicht Krisches über die Cicero im Dialoge des ersten Theils der Acad. priora zugefallene Rolle beseitigt wird. Krische sagt S. 153: „Im Gegensatze zu dem Vortrage des Catulus muss nun Cicero selbst es übernommen haben den Angriffen des Karneadeers gegen den Philon schrittweise zu folgen um sie in ihrer Gültigkeit mit Hülfe akademischer Kriterien zu prüfen und überzeugend abzuwehren." Aber wenn diess richtig ist, wie konnte dann Lucullus mit einer Polemik, die von Philons eigenthümlichen Ansichten fast ganz absieht und in der Hauptsache seine Theorie nur so weit berücksichtigt als sie mit der des Karneades und zum Theil des Arkesilaos zusammenfällt, sich gerade an Cicero wenden? In diesem Falle war es doch vielmehr Catulus der sich allein als Zielscheibe einer solchen Polemik eignete! Dass nun wirklich Lucullus

für diese Erwiderung Philons Schriften und Vorträge stark benutzt habe, hatte Tennemann Gesch. d. Phil. IV S. 396, 8 behauptet und damit die Beistimmung Anderer erlangt. Diese Meinung wird von Krische S. 152, 1 als eine ganz verfehlte bezeichnet, weil der Sosos des Antiochos eine Gegenschrift Philons nicht hervorgerufen und Cicero verschiedene Gewährsmänner benutzt habe. Solche seien Kleitomachos und Chrysipp, jeder mit mehreren Schriften, sodann der ungenannte Verfasser einer historischen Darstellung der Ansichten vom *τέλος* und Krantor *περὶ πένθους*; ja auch der Einfluss des Antiochos und Lucrez soll bemerkbar sein

---

mit seinem Vortrage sich an Cicero wendet unterliegt keinem Zweifel sobald man die folgenden Stellen vergleicht. Lucull beginnt seinen Vortrag 13 mit den Worten „primum mihi videmini" wozu Cicero hinzufügt „me autem nomine appellabat". Liest man nach diesen Worten weiter und vergleicht Acad. post. 44 so springt in die Augen dass Lucullus hier insbesondere an Aeusserungen Ciceros denkt die dieser im ersten Dialog gethan hatte. Hiernach ist auf solche auch 54 f. zu beziehen. Dass das „tu" der Anrede 22 in den Worten „*ἐννοίας* enim notitias appellare tu videbare" sich auf Cicero bezieht, müssen wir aus 17 schliessen wo die Wiedergabe griechischer t. t. durch lateinische als eine Eigenthümlichkeit Ciceros bezeichnet wird (ne hic sibi — me appellabat jocans — hoc licere soli putet). Aus demselben Grunde müssen wir eine Hindeutung auf Ciceros früheren Vortrag auch 18 finden wo zu den Worten „tale visum" bemerkt wird „jam enim hoc pro *φαντασίᾳ* verbum satis hesterno sermone trivimus". Krische S. 148 bezieht beide Stellen auf Catulus' Vortrag. Auf einen früheren Vortrag, den er mit dem seinigen beantworten will, weist Lucull 19: nec vero hoc loco exspectandum est dum de remo inflexo aut de collo columbae respondeam. Dass es der ciceronische ist, lehren Ciceros eigene Worte 79: quod ne facere posses, idcirco heri non necessario loco contra sensus tam multa dixeram. tu autem te negas infracto remo neque columbae collo commoveri. Ferner kann Catulus es doch nicht sein den Lucullus 55 anredet und dem er dabei folgende Worte in den Mund legt: cur enim ex illis individuis, unde omnia Democritus gigni adfirmat, in reliquis mundis

(S. 194 ff.). Man sieht, es ist eine ziemlich bunte Gesellschaft die Cicero bei seiner Widerlegung des Antiochos behilflich gewesen sein soll. Zwischen den beiden Extremen, der Meinung welche nur eine einzige Quelle und der anderen welche möglichst viele annimmt, hält Zellers Ansicht die Mitte, wonach für die skeptischen Ausführungen Ciceros ausser Kleitomachos auch Philon benutzt wurde (III 1 S. 651 Anm. 3.).

Die Ansicht Krisches kann heutzutage nicht mehr aufrecht erhalten werden. Denn wenn z. B. 93 und 96 Lehren Chrysipps angeführt und zwar so angeführt werden dass

---

et in eis quidem innumerabilibus innumerabiles Quinti Lutatii Catuli non modo possint esse sed etiam sint, in hoc tanto mundo Catulus alter non possit effici? An Cicero wendet sich Lucullus noch einmal nach Schluss des eigentlichen Vortrages (61) und hier ist wegen des hinzugefügten „me autem appellabat“ ein Zweifel nicht möglich. Endlich setzen auch Catulus' Worte über den Vortrag (63) voraus dass dieser an Cicero gerichtet war. Ist diess aber richtig, dann kann Cicero im Catulus sich nicht darauf beschränkt haben gegenüber Catulus Philons eigenthümliche Ansicht zu vertreten. Ja mehr als das, er kann überhaupt Philons eigenthümliche Ansicht nicht vertheidigt haben. Denn mit Bezug auf die beiden Sätze „id solum percipi posse quod esset verum tale quale falsum esse non posset“ und „sapientem nihil opinari“ erklärt er 113: ego utrumque verum puto nec dico temporis causa sed ita plane probo. Da nun aber im Leugnen dieser Sätze Philons Unterschied von Kleitomachos beruht, so stellt Cicero mit den angeführten Worten sich so unumwunden als möglich auf die Seite des letzteren. Philoneer kann er also nur insofern heissen als auch Philons Ansichten der grossen Masse und dem Kerne nach mit denen seines Lehrers Kleitomachos übereinstimmten. Den Kritiker von Catulus' Vortrag kann daher Cicero im ersten Buch nicht abgegeben haben. Seine Rolle kann nur gewesen sein die von Catulus zu Gunsten der karneadeischen Skepsis vorgebrachten Argumente noch durch seinen Vortrag zu verstärken. War dieser ausserdem die Schluss-Erörterung, so begreift man weshalb Lucullus gerade an ihn angeknüpft hat.

ihnen die skeptische Widerlegung auf dem Fusse folgt, so versteht es sich nach dem heutigen Stande der Quellenforschung von selber, dass Cicero aus der widerlegenden Schrift eines Skeptikers auch die Kenntniss der widerlegten Lehren schöpfte, und in dieser Ueberzeugung kann uns auch die Hindeutung auf mehrere Werke Chrysipps (87) nicht irre machen. Dieser Skeptiker könnte Kleitomachos gewesen sein. Denn dass Cicero wenigstens éine Schrift desselben, die an Lucilius gerichtete, selber eingesehen habe, lässt sich nach der Art wie er das Citat aus ihr einführt kaum bestreiten: „scripsit igitur“ sagt er 102 „his fere verbis — sunt enim mihi nota propterea quod earum ipsarum rerum de quibus agimus prima institutio et quasi disciplina illo libro continetur“. Und auch wenn er vorher (98) erklärt die Darstellung der karneadeischen Theorie von Kleitomachos genommen zu haben, so wird man ihm diess zunächst glauben, zumal da das Citat mit aller erdenklichen Genauigkeit gegeben wird.[1] Man wird hiernach sogar geneigt sein den gesammten Vortrag soweit er nicht Ciceros eigenes Werk ist auf Kleitomachos zurückzuführen, falls nicht etwa bestimmte Kennzeichen diess im Einzelnen unmöglich machen. Um diess letztere festzustellen darf man von der Voraussetzung ausgehen dass zwischen Kleitomachos und Karneades Uebereinstimmung herrschte und sonach schliessen dass wo andere, denen des Karneades widersprechende Ansichten geäussert werden eine Schrift des Kleitomachos nicht die Quelle sein kann. Jene Voraussetzung ist besonders sicher in den Fällen in denen Kleitomachos selber uns über die betreffende Ansicht seines Lehrers unterrichtet. So hatte derselbe für das

[1]) Nec vero quicquam ita dicam ut quisquam id fingi suspicetur: a Clitomacho sumam — — —; et quattuor ejus libri sunt de sustinendis adsensionibus; haec autem quae jam dicam sunt sumpta de primo.

Trostschreiben das er nach der Zerstörung Karthagos an seine gefangenen Mitbürger richtete einen Vortrag des Karneades verwerthet in dem dieser den Satz, der Weise werde durch die Eroberung seiner Vaterstadt in Bekümmerniss gerathen, bestritten hatte.[1]) Welches Kleitomachos' eigene Ansicht war kann hiernach nicht zweifelhaft sein. Wie stimmen nun dazu Ciceros Worte in den Academica 135: quid? illa in quibus consentiunt (Antiochos und die Stoiker) num pro veris probare possumus? sapientis animum numquam nec cupiditate moveri nec laetitia ecferri. age, haec probabilia sane sint: num etiam illa, numquam timere, numquam dolere? sapiensne non timeat ne patria deleatur? non doleat si deleta sit? durum sed Zenoni necessarium cui praeter honestum nihil est in bonis, tibi vero, Antioche, minime etc. Man wird vielleicht einwenden: für den Skeptiker stimmt zusammen was bei einem anderen Philosophen ein Widerspruch sein würde. Dieser Einwand ist aber keineswegs durchschlagend. Cicero freilich nimmt für den Skeptiker das Privileg in Anspruch über dieselbe Sache bald so bald anders zu urtheilen und hofft auf diese Weise seine eigenen Gedankensprünge zu rechtfertigen; einem wissenschaftlichen Manne wie Karneades werden wir eine so maasslose Ausübung dieses Rechtes um so weniger zutrauen als wir zwar sehen dass er die Stoiker aufs Entschiedenste bekämpfte, aber nicht erfahren dass er sie bei anderer Gelegenheit vertheidigt habe. Dass Cicero an der angeführten Stelle sich mit Karneades nicht in Uebereinstimmung befindet wird um so glaublicher als er in derselben Gegend

[1]) Cicero Tusc. III 54: legimus librum Clitomachi quem ille eversa Karthagine misit consolandi causa ad captivos civis suos: in eo est disputatio scripta Carneadis quam se ait in commentarium rettulisse. cum ita positum esset videri fore in aegritudine sapientem patria capta, quae Carneades contra dixerit scripta sunt.

seiner Schrift noch einmal sich von den uns bekannten Ansichten des Akademikers entfernt. Die Meinungsverschiedenheit tritt in diesem Falle noch mehr hervor, weil Cicero unmittelbar nach seiner eigenen auch die hiervon abweichende Ansicht des Karneades anführt. Auch diessmal ist, was nach dem Gesagten ins Gewicht fällt, Kleitomachos sein Gewährsmann. Denn aus dessen Erzählung über die Philosophengesandtschaft ergab sich dass Karneades die Paradoxen welche die Allmacht des Weisen ins Uebertriebene ausmalten von sich ablehnte und den Stoikern als Eigenthum zuwies.[1]) Cicero dagegen bekennt sich kurz vorher ausdrücklich zum Glauben an diese Paradoxa und macht Lucullus daraus nur deshalb einen Vorwurf weil es vom ethischen Standpunkt des Antiochos aus eine Inconsequenz sei.[2]) Da indessen dieses Bekenntniss Ciceros nicht weiter in den Zusammen-

---

[1]) 137: legi apud Clitomachum, cum Carneades et Stoicus Diogenes ad senatum in Capitolio starent Aulum Albinum qui tum P. Scipione M. Marcello consulibus praetor esset, eum qui cum avo tuo, Luculle, consul fuit, doctum sane hominem, ut indicat ipsius historia scripta Graece, jocantem dixisse Carneadi „ego tibi, Carneade, praetor esse non videor quia sapiens non sum; nec haec urbs nec in ea civitas". tum ille „huic [Stoico] non videris".

[2]) 136: illa vero ferre non possum, non quo mihi displiceant — sunt enim Socratica pleraque mirabilia Stoicorum quae παράδοξα nominantur —, sed ubi Xenocrates, ubi Aristoteles ista tetigit? hos enim quasi eosdem esse voltis. illi umquam dicerent sapientis solos reges solos divites solos formosos? omnia quae ubique essent sapientis esse? neminem consulem praetorem imperatorem, nescio an ne quinquevirum quidem quemquam nisi sapientem? postremo solum civem solum liberum? insipientis omnis peregrinos, exsules, servos, furiosos? denique scripta Lycurgi, Solonis, duodecim tabulas nostras non esse leges? ne urbis quidem aut civitates nisi quae essent sapientium? haec tibi, Luculle, si es adsensus Antiocho, familiari tuo, tam sunt defendenda quam moenia; mihi autem bono modo, tantum quantum videbitur.

hang der Erörterung verwoben ist, so könnte man vermuthen dass es bloss ein Selbstbekenntniss Ciceros und nicht etwa aus der griechischen Quelle herübergenommen sei. In einem anderen Falle aber ist es nicht so leicht Ciceros Urtheil und das seines griechischen Gewährsmanns zu sondern. Dieser Fall tritt ein angesichts des Verhältnisses in dem die stoische Lehre einer- und die peripatetische und akademische andererseits zu einander stehen. Karneades, hierin der Vorgänger des Antiochos (S. 275 f.) hatte geleugnet dass zwischen der peripatetischen und stoischen Moral ein wesentlicher Unterschied bestehe und somit für Zenon ein Anlass zur Stiftung einer eigenen Schule gewesen sei (fin. II 41: non esse rerum Stoicis cum Peripateticis controversiam sed nominum; Tusc. V 120: causam esse dissidendi negabat).[1]) Umgekehrt betont Cicero gerade den einschneidenden Unterschied der die akademische und peripatetische Moral von der stoischen trennt 132: — aut Stoicus constituetur sapiens aut veteris Academiae. utrumque non potest; est enim inter eos non de terminis sed de tota possessione contentio; nam omnis ratio vitae definitione summi boni continetur, de qua qui dissident, de omni vitae ratione dissident: non potest igitur uterque esse sapiens, quoniam tanto opere dissentiunt, sed alter. An dieser Differenz hält Cicero auch noch im Folgenden fest, wenn er die stoische Ansicht eine göttliche nennt und ihre Consequenz rühmt, in der der Peripatetiker aber eine Concession an die menschliche Schwachheit sieht (134). Dass Cicero hier nicht die Ansicht des Karneades

[1]) Zur Bestätigung dient noch eine früher von mir übersehene Stelle, de rep. III 12, wo aus dem Vortrage des Karneades über die Gerechtigkeit folgende Aeusserung angeführt wird: nam ab Chrysippo nihil magnum nec magnificum desideravi, qui suo quodam more loquitur ut omnia verborum momentis, non rerum ponderibus examinet.

vertritt, ist begreiflich genug; denn Antiochos gegenüber, der ja aus derselben die dogmatische Consequenz gezogen hatte, war sie nicht anwendbar, gegen Antiochos richtet sich aber hier Ciceros Polemik. Sollen wir nun Cicero zutrauen, dass er die neuen Argumente, deren er gegen Antiochos benöthigt war, selber gefunden habe? Diess ist schon darum unwahrscheinlich, weil Cicero in diesem Falle die Autorität der gesammten Akademie, nicht bloss der alten des Antiochos sondern auch der skeptischen des Karneades, gegen sich gehabt haben würde: denn darüber dass zwischen der peripatetischen und der stoischen Moral ein wesentlicher Unterschied nicht vorhanden sei, waren ja beide einig. Aber, kann man einwenden, Cicero konnte sich den Rücken mit einem späteren Stoiker decken, die natürlich jenen wesentlichen Unterschied ebenso hartnäckig behaupten mussten wie ihn die Akademiker bestritten (Lucilius Balbus bei Cicero nat. deor. I 16. Von dem Stoiker Diodotos sagt Cicero Acad. pr. 115 „qui ista Antiochea contemnit"). Gegen diese Annahme spricht indess dass Cicero im Uebrigen an jener Stelle sich keineswegs als Stoiker zeigt: denn um von dem abzusehen was er zur Vertheidigung der peripatetischen Moral bemerkt so ist nicht einmal was er zu Gunsten von Zenons Lehre in die Waagschale wirft den Stoikern entlehnt [1]) und es verräth vollends der Vorzug, den er dem skeptischen Weisen-Ideal

[1]) Er rühmt die Stoiker dass sie eine so erhabene Vorstellung vom Menschen haben indem sie ihn wie ein körperloses und somit gottgleiches Wesen behandeln und dass sie von dieser Voraussetzung aus ganz consequent zu Werke gehen. Würde sich mit diesem Lob ein Stoiker zufrieden gegeben haben? Gewiss nicht! Denn in diesem Lob ist zugleich der Tadel versteckt dass auf die dem Menschen von der Natur gesetzten Schranken keine Rücksicht genommen wurde, darauf aber dass sie sich mit der Natur in Uebereinstimmung befänden legten die Stoiker bei der Aufstellung des höchsten Gutes besonderen Werth.

vor dem peripatetischen und stoischen ertheilt,[1]) das Einhalten des einmal gewählten akademischen Standpunktes. Dass Cicero, indem er die Verschiedenheit zwischen Peripatetikern und Stoikern so nachdrücklich hervorhebt, diess unabhängig von jeder fremden Autorität thue und darin lediglich seinem eigenen Nachdenken folge, ist auch deshalb unwahrscheinlich, weil eben jene Differenz der beiden Schulen in dem Abschnitt der den Skepticismus für die Ethik begründen soll ein ausserordentlich wichtiges, wo nicht das wichtigste Moment ist und mit der Annahme Cicero habe einen solchen ganzen Abschnitt wesentlich nach seinen eigenen Ideen entworfen seiner Selbständigkeit zu viel zugemuthet würde. Ja wir würden in diesem Falle noch weiter gehen und Ciceros Selbständigkeit auch für den naturphilosophischen Abschnitt einräumen müssen. Denn in ganz ähnlicher Weise wie hier wird auch dort (119) auf die Meinungsverschiedenheit der Stoiker und des Aristoteles Gewicht gelegt. Statt dessen ist es viel wahrscheinlicher dass in der Quelle, die Cicero einmal für seine Darstellung benutzt hatte, bereits in derselben strengen Weise zwischen Stoikern und Peripatetikern geschieden wurde. Eine Schrift des Kleitomachos kann freilich hiernach diese Quelle nicht gewesen sein.[2])

---

[1]) Denn dass diess der Fall ist ergibt sich aus den Worten der Ueberlieferung 132 auch wenn wir dieselben nicht mit Lambin so herstellen: hic igitur (der skeptische Weise) neutri adsentiens, si numquam uter sit sapiens adparebit, nonne utroque est prudentior? Denselben Gedanken hatte Cicero in den Academica posteriora ausführlicher begründet wie wir aus Augustin c. Acad. III 7, 15 f. schliessen müssen.

[2]) Für den zuletzt angeführten Abschnitt könnte man diess doch festhalten wollen. Der Punkt um den es sich handelt ist die Frage nach der Dauer der Welt. Die Stoiker erklärten die Welt für geworden und vergänglich, Aristoteles hielt sie für ewig. Es könnte scheinen dass diess eine Thatsache sei an der Niemand etwas ändern

Wo wir diese Quelle zu suchen haben, kann uns die Art lehren wie Cicero sich zu den Peripatetikern stellt. „Dass ich mich auf so dornige und winklige Gebiete der Erörterung begeben habe, daran“, sagt er 112, „sind nur die Stoiker Schuld. Anders wäre es gewesen, wenn ich mit den Peripatetikern zu thun gehabt hätte: denn mit ihnen hätte ich nicht nöthig gehabt lange über das Wesen des Begreifbaren zu streiten und würde ihnen auch gern eingeräumt haben dass der Weise gelegentlich eine Meinung haben dürfe.“ Seine eigenen Worte sind: si enim mihi cum Peripatetico res esset qui id percipi posse diceret „quod inpressum esset e vero“ neque adderet illam magnam accessionem „quo modo inprimi non posset a falso“ cum simplici homine simpliciter agerem nec magno opere contenderem, atque etiam, si, cum ego nihil dicerem posse conprehendi, diceret ille sapientem interdum opinari, non repugnarem praesertim ne Carneade quidem huic loco valde repugnante. Was ihm die Verständigung mit den Peripatetikern erleichtert, ist nach diesen Worten der Umstand dass sie eine Definition der begreifbaren Vorstellung gaben ohne den Zusatz den hierzu die Stoiker machten. Dieser Zusatz ist

---

durfte, dass diese Differenz daher auch von denen anerkannt werden musste deren Bestreben war die Unterschiede der beiden streitenden Philosophien möglichst zu beseitigen. Wir müssen aber bedenken dass auch die Stoiker über die Weltverbrennung nicht alle gleich dachten und schon zur Zeit des Kleitomachos Stimmen unter ihnen laut geworden waren die sich gegen dieselbe erklärten. Dass Zenon von Tarsos und Diogenes von Babylon sie bezweifelten dürfen wir der Ueberlieferung wohl glauben und namentlich wissen wir es von dem Sidonier Boethos und Panaitios. Der Autoritäten dieser Männer hätte sich daher der Skeptiker, dem es auf eine Concordanz beider Lehren ankam, bedienen können um die scheinbaren Verschiedenheiten der aristotelischen und stoischen Philosophie auch in dem angegebenen Punkte als nichtig zu erweisen.

es der einer Verständigung mit den Stoikern im Wege steht: denn lässt man ihn fort, so braucht man nicht mehr zu leugnen dass ein Begreifbares wie es dann noch übrig bleibt in der Wirklichkeit existire. Cicero erhebt also gegen die Stoiker denselben Vorwurf den wie wir aus 18 sehen Philon gegen sie erhoben hatte und worin gerade das Eigenthümliche von dessen vielangefochtener Neuerung bestand (vgl. S. 195 ff.). Und nicht bloss hierdurch sondern auch mit dem anderen Zugeständniss zeigt er sich auf Philons Seite: denn wenn dieser behauptete, Karneades habe dem Weisen das Meinen gestattet (78 vgl. S. 170, 1) und wenn Cicero erklärt die Frage das Meinen des Weisen betreffend solle ihn nicht mit den Peripatetikern entzweien zumal auch Karneades sie nicht entschieden verneint habe, so läuft diess doch auf dasselbe hinaus. Diese Uebereinstimmung mit Philon hat aber um so mehr zu bedeuten, als Cicero gleich darauf (113) sich wieder zu entgegengesetzten Ansichten bekennt, wenn er es als seine dauernde, nicht bloss momentane Ansicht bezeichnet sowohl dass die stoische Definition der begreifbaren Vorstellung die richtige sei wie dass der Weise niemals eine Meinung haben werde.[1]) Diese letztere Erklärung steht in Einklang mit den schon früher abgegebenen, wonach er Karneades' Ansicht über das Meinen des Weisen betreffend Kleitomachos mehr als Philon und Metrodoros zu glauben gestand und das Meinen dem Weisen geradezu absprach.[2]) Nachdem aber Cicero einmal mit solcher Entschiedenheit sich auf die Seite der strengeren Skeptiker gestellt hatte,

[1]) Ego tamen utrumque verum puto, nec dico temporis causa sed ita plane probo.

[2]) 78 vgl. dazu S. 170, 1. Ausserdem 108: ego enim etsi maximam actionem puto, repugnare visis, obsistere opinionibus, adsensus lubricos sustinere, credoque Clitomacho, ita scribenti, Herculi quendam laborem exanclatum a Carneade quod ut feram et inmanem

konnte es nur ein äusserer Einfluss sein der ihn bestimmte den gewählten philosophischen Standpunkt wenigstens vorübergehend wieder zu verlassen. Da ihn nun dieser Einfluss auf die Seite Philons trieb, so werden wir denselben von einer Schrift dieses Philosophen ableiten. Einmal im Zuge sie zu benutzen eignete er sich fast unwillkürlich aus ihr auch die Ansicht an dass man das Vorhandensein einer begreifbaren Vorstellung sobald man nur von der stoischen Definition absehe wohl zugeben könne und dass dem Weisen auch ein Meinen gestattet sei; gleich darauf aber macht er die begangene Inconsequenz wieder gut indem er sich von Neuem zur entgegengesetzten Ansicht bekennt.

Unter der Voraussetzung dass Philon von Cicero für seine Darstellung benutzt wurde findet nun auch jene Unterscheidung zwischen stoischer und peripatetischer Philosophie ihre Erklärung, die wir für einen Skeptiker so auffallend fanden und doch auch nicht als die Frucht von Ciceros selbständigem Nachdenken betrachten konnten. Wir werden dieselbe jetzt ebenfalls auf Philon zurückführen. Ein Recht hierzu gibt uns die früher geführte Untersuchung über den von Areios Didymos entnommenen Abschnitt des Stobaios (S. 241 ff.). Denn dass Areios die Richtung Philons verfolgte hat sich uns dabei ergeben, für den auf ihn zurückgehenden Abschnitt ist aber charakteristisch dass darin von Peripatetikern und Stoikern gesondert die Rede ist, die einzelnen Lehren derselben einander und den platonischen gegenübergestellt und damit ihre Unterschiede anerkannt und nicht wie von Antiochos aufgehoben werden. Unter derselben Voraussetzung erklärt sich aber auch noch Anderes.

---

beluam sic ex animis nostris adsensionem id est opinationem et temeritatem extraxisset, tamen etc. Ebenso 67: ita sequebatur etiam opinari; quod tu non vis et recte ut mihi videris.

Von Lucullus, sagt Cicero 141, unterscheide er selber in der Bildung der moralischen Ansichten sich nur dadurch dass jener dieselben für unumstösslich halte er selber hingegen sich ihrer Unsicherheit immer bewusst bleibe. Denn diess ist doch wohl der Sinn der folgenden Worte: tantum interest quod tu, cum es commotus, adsciscis adsentiris adprobas, verum illud, certum conprehensum perceptum firmum fixum vis deque eo nulla ratione neque pelli neque moveri potes, ego nihil ejusmodi esse arbitror cui si adsensus sim non adsentiar saepe falso quoniam vera a falsis nullo discrimine separantur. Auch Cicero lässt sich zu einem „adsentiri" bestimmen, hält sich aber — und darin beruht sein Unterschied von Lucullus — die Möglichkeit eines Irrthums immer gegenwärtig.[1]) Der in diesen Worten sich aussprechende Standpunkt ist somit der des Catulus (148): adsensurum non percepto, id est opinaturum, sapientem sed ita ut intellegat se opinari sciatque nihil esse quod conprehendi et percipi possit. Dass Catulus aber in dieser Hinsicht sich an Philon anschloss ist schon früher bemerkt worden (S. 268,

[1]) Man darf die Worte nicht so verstehen als wenn sie die Begründung dafür wären weshalb Cicero niemals seine Zustimmung geben (adsentiri) werde. Denn worauf beruhte dann die doch so nachdrücklich hervorgehobene Uebereinstimmung mit Lucullus? „Tam moveor quam tu, Luculle, nec me minus hominem quam te putaveris" sagt Cicero unmittelbar vor den angeführten Worten. Dieses Beiden Gemeinsame kann aber nur in dem „adsentiri" liegen, und der Unterschied beruht nur darauf dass Cicero bei diesem Akt das Bewusstsein der Unsicherheit behält, Lucullus nicht. Es ist freilich eine Ungenauigkeit Ciceros wenn er in demselben Gedankenzusammenhang „adsentiris" von einer Zustimmung sagt die von keinem Gefühl der Unsicherheit begleitet ist sondern aus voller Ueberzeugung gegeben wird. — Die fraglichen Worte in der angegebenen Weise zu verstehen ist schon darum nöthig weil es sonst heissen müsste: cui si adsensus essem non adsentirer.

vgl. auch S. 167). Denselben Gedanken scheint aber Cicero auch noch an anderen Stellen auszusprechen. So führt auf ihn 132; denn zu etwas Falschem seine Zustimmung zu geben, wird hier gesagt, sei nach der Ansicht des Lucullus und derer die derselben Richtung folgten in Widerspruch mit dem Wesen des Weisen.[1]) Warum aber nur nach der Ansicht des Lucullus und der Seinigen wenn es doch auch die Ciceros war? Dasselbe gilt auch in Bezug auf 138.[2]) In diesen Aeusserungen die Ciceros eigener ausdrücklich erklärter Ueberzeugung widersprechen werden wir jetzt eine Spur des unwillkürlichen Einflusses erkennen den die einmal zu Grunde gelegte Schrift Philons auf seine Darstellung übte. Dieser Einfluss reicht aber noch weiter.

Denken wir zunächst noch einmal zurück an die Bedeutung, welche nach Karneades' Theorie die Wahrscheinlichkeit für das menschliche Leben besass (vgl. S. 178 ff.). Halten wir uns an Sextos Empeirikos so war sie bestimmt als Grundlage für die Führung des Lebens und zur Erlangung der Glückseligkeit zu dienen.[3]) Sie hatte einen rein praktischen Endzweck. In dieser Ansicht dürfen wir uns auch dadurch nicht irre machen lassen dass anderwärts Sextos auch unsere Urtheile auf die Wahrscheinlichkeit basirt:[4]) denn dass diese Urtheile solche sind, wie sie einer

---

[1]) Nam vos quidem nihil dicitis a sapiente tam alienum esse.

[2]) Vos autem mihi verenti ne labar ad opinationem et aliquid adsciscam et conprobem incognitum, quod minime voltis, quid consilii datis?

[3]) Dogm. I 166: *ἀπαιτούμενος δὲ καὶ αὐτός τι κριτήριον πρός τε τὴν τοῦ βίου διεξαγωγὴν καὶ πρὸς τὴν τῆς εὐδαιμονίας περίκτησιν, δυνάμει ἐπαναγκάζεται καὶ καθ' αὑτὸν περὶ τούτου διατάττεσθαι, προσλαμβάνων τήν τε πιθανὴν φαντασίαν κτλ.*

[4]) A. a. O. 175: *τῷ γὰρ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ* (diess ist eben das Wahrscheinliche) *τάς τε κρίσεις καὶ τὰς πράξεις κανονίζεσθαι συμβέβηκεν.*

Handlung vorausgehen, darüber lassen die von Sextos angeführten Beispiele kaum einen Zweifel. Was wir aus Sextos lernen wird durch Cicero, der in diesem Falle das von Kleitomachos Gesagte wiederholt, nur bestätigt. Ohne das Wahrscheinliche, führt er aus, würde das ganze Leben umgestürzt werden,[1]) durch dasselbe lässt der Weise sich im Leben leiten,[2]) nach ihm bestimmt er seine Entschlüsse zu handeln oder nicht zu handeln.[3]) Lediglich um dieses unmittelbaren Einflusses willen den es auf unsere Handlungen übt soll das Wahrscheinliche einen Werth haben, und wenn Sextos auch die Glückseligkeit von ihm abhängig macht so spricht er ihm dadurch nicht eine neue Bedeutung zu, da offenbar die durch unsere Handlungen bedingte gemeint ist. Diess vorauszuschicken war nöthig damit man erkenne dass eine ganz andere Schätzung des Wahrscheinlichen in folgenden Worten Ciceros ausgedrückt ist, mit denen er 127 die skeptische Erörterung der Naturphilosophie abschliesst: „nec tamen istas quaestiones physicorum exterminandas puto; est enim animorum ingeniorumque naturale quoddam quasi pabulum consideratio contemplatioque naturae: erigimur, altiores fieri videmur, humana despicimus cogitantesque supera atque caelestia haec nostra ut exigua et minuta contemnimus. indagatio ipsa rerum cum maximarum tum etiam occultissimarum habet oblectationem; si vero aliquid occurrit quod veri simile videatur humanissima conpletur animus voluptate. quaeret igitur haec et vester sapiens et hic noster sed vester ut adsentiatur credat adfirmet, noster ut vereatur temere opinari praeclareque agi secum putet si in ejus modi rebus

---

[1]) 99: Etenim contra naturam est probabile nihil esse, et sequitur omnis vitae ea, quam tu, Luculle, commemorabas, eversio.

[2]) A. a. O.: utetur eo sapiens ac sic omnis ratio vitae gubernabitur.

[3]) A. a. O. 100: hujus modi igitur visis consilia capiet et agendi et non agendi.

veri simile quod sit invenerit."[1]) Von dem Genuss den das Forschen als solches und als Frucht desselben das Wahrscheinliche gewährt ist an den Stellen, die uns über Karneades' Wahrscheinlichkeitslehre berichten, nicht die Rede. Das Wahrscheinliche das uns dort begegnet ist von anderer und viel geringerer Art: denn im besten Falle ist es nur das Ergebniss reiflicher Ueberlegung, aber nicht erhabener Speculation und tiefgehender Forschung und verräth ausserdem zur Naturphilosophie gar keine Beziehung sondern ist ganz der Praxis des Lebens zugewandt.[2]) Sollen wir nun diese Neuerung auf Cicero zurückführen? Wenn wir bedenken dass er sich öfter zu der strengeren Ansicht des Kleitomachos bekennt und nur wie unwillkürlich bisweilen in einem milderen Sinne sich äussert, so ist es nicht glaublich, dass er ohne äusseren Anlass, während er in seiner Quellenschrift nur die Bestreitung der Naturphilosophie vorfand, von sich aus derselben insofern ein Zugeständniss gemacht habe als er der blossen Erforschung naturphilosophischer Probleme, ganz abgesehen von den Resultaten, schon einen Werth beilegte und ausserdem das Gewinnen wahrscheinlicher Ergebnisse nicht für unmöglich hielt. Es ist diess um so weniger glaublich als Cicero nirgends sonst ein besonderes Interesse an der Naturphilosophie zeigt, vielmehr vorwiegend mit Fragen der Ethik beschäftigt ist. Immerhin würde es misslich sein auf Grund einer solchen vereinzelten Aeusserung Ciceros hin von einer Abänderung zu sprechen, die man in der Akademie mit der Skepsis des Karneades vornahm, und zwar von einer gar nicht unbeträchtlichen: denn so darf

---

[1]) Vgl. 66 wo Cicero ausruft: qui enim possum non cupere verum invenire, cum gaudeam si simile veri quid invenerim?

[2]) Ueberdiess sagt Diog. Laert. IV 62 von Karneades ausdrücklich: *φιλόπονος δ' ἄνθρωπος γέγονεν εἰ καί τις ἄλλος, ἐν μὲν τοῖς φυσικοῖς ἧττον φερόμενος ἐν δὲ τοῖς ἠθικοῖς μᾶλλον.*

man wohl eine Aenderung nennen der zufolge die wissenschaftliche Aufgabe der Skepsis nicht mehr bloss in die Kritik fremder Dogmen sondern ebenso sehr oder mehr noch in die Gewinnung positiver Resultate gesetzt wird. Aber diesse Aeusserung ist eben nicht vereinzelt und es muss Wunder nehmen dass man andere derselben Art bisher nicht genügend beachtet hat. Denn ganz übersehen kann man sie nicht haben, da sie an leicht zugänglichen Orten sich finden. Bei Augustin nämlich wird als Ansicht der Akademiker ausgegeben dass die Hauptaufgabe des Weisen im Forschen nach der Wahrheit bestehe.[1]) In welchem Sinne konnten aber die älteren der akademischen Skeptiker von einem Forschen nach der Wahrheit sprechen? In dem Sinne wie die Pyrrhoneer dass sie darunter das immer wieder erneute Prüfen fremder Ansichten verstanden gewiss nicht: denn davon dass eine Erkenntniss des Wahren unmöglich sei waren sie schon vorher überzeugt (vgl. S. 27 ff. bes. S. 29). Es kann also nur ein Forschen gemeint sein das bis in die äusserste dem Menschen erreichbare Nähe der Wahrheit d. i. zum höchsten Grade des Wahrscheinlichen führt· Ein solches Forschen verlangt allerdings auch Karneades. Und auch darin, dass er dieses Forschen auf die Dinge einschränkt deren wir für unsere Glückseligkeit bedürftig

---

[1]) C. Acad. I 8, 23 sagt der Vertreter der akademischen Skepsis Licentius: etenim ut ipse jam explicem definitione quod sentio, sapientia mihi videtur esse rerum humanarum divinarumque, quae ad beatam vitam pertineant, non scientia solum sed etiam diligens inquisitio. quam descriptionem si partiri velis, prima pars, quae scientiam tenet, dei est; haec autem, quae inquisitione contenta est, hominis. Dass Licentius hiermit wirklich eine akademische Ansicht ausspricht, dürfen wir nicht bezweifeln da Augustin ihn gleich darauf (9, 24 und 25) ausdrücklich als Vertreter der Akademiker bezeichnet und er selber sich auf Cicero als seinen Gewährsmann beruft.

sind,[1]) stimmt er mit Licentius dem Vertreter der Akademiker bei Augustin überein, der die menschliche Weisheit (sapientia humana) nicht als ein Forschen nach den menschlichen und göttlichen Dingen schlechthin sondern insoweit sie sich auf unsere Glückseligkeit beziehen definirt.[2]) Trotzdem findet zwischen beiden ein Unterschied statt: denn das Wahrscheinliche das wir als Frucht des eifrigen Forschens nach Licentius voraussetzen müssen gewährt schon durch sich allein der Seele Befriedigung insofern es die Erfüllung eines menschlichen Naturtriebes ist,[3]) dasjenige des Karneades dagegen hat seinen Werth nur weil es die unentbehrliche Grundlage zu gewissen Handlungen bildet.[4]) Um so mehr trifft Licentius' Ansicht mit der ciceronischen zusammen. Nicht bloss dass beide auf das möglichst genaue Forschen nach der Wahrheit an sich schon Werth legen ist ihnen gemeinsam sondern auch dass sie dieses Forschen bis in die dunklen Regionen der Naturphilosophie

[1]) Sext. dogm. I 184: *οὕτω, φασὶν οἱ περὶ τὸν Καρνεάδην, ἐν μὲν τοῖς τυχοῦσι πράγμασι τῇ πιθανῇ μόνον φαντασίᾳ κριτηρίῳ χρώμεθα, ἐν δὲ τοῖς διαφέρουσι τῇ ἀπερισπάστῳ, ἐν δὲ τοῖς πρὸς εὐδαιμονίαν συντείνουσι τῇ περιωδευμένῃ.*

[2]) I 8, 23 (vgl. S. 295, 1).

[3]) I 3, 9: quisquis ergo minus instanter quam oportet veritatem quaerit is ad finem hominis non pervenit: quisquis autem tantum, quantum homo potest ac debet, dat operam inveniendae veritati, is etiamsi eam non inveniat beatus est; totum enim facit quod ut faciat ita natus est. Inventio autem si defuerit, id deerit quod natura non dedit.

[4]) Dass die *εὐδαιμονία* des Karneades mit der Seligkeit des Forschens nichts zu thun hat, beweist das bei Sextos a. a. O. 187 gegebene Beispiel: denn als eine wahrscheinliche Vorstellung des höchsten Grades d. h. wie wir voraussetzen müssen eine die zur *εὐδαιμονία* in naher Beziehung steht wird dort diejenige bezeichnet die aus der Untersuchung entsteht ob ein im Dunkeln liegender zusammengerollter Gegenstand eine Schlange oder ein Seil ist.

erstrecken wollen.[1]) Diese Uebereinstimmung Ciceros mit Augustin scheint ihren Werth für uns dadurch zu verlieren dass Augustin seine Kenntniss der akademischen Lehre den ciceronischen Schriften verdankt und also sein Zeugniss über dieselbe nur eine Wiederholung, nicht eine Bestätigung des ciceronischen ist. Man muss aber andererseits auch bedenken dass die hier fragliche Stelle Ciceros von Augustin für seine Darstellung nicht oder doch nicht ausschliesslich benutzt sein kann, da Augustin viel mehr gibt als wir bei Cicero lesen: Cicero muss also noch anderwärts dieselben Ansichten und zwar ausführlicher vorgetragen haben; wobei es uns zunächst gleichgiltig sein kann ob diess im Catulus oder was weitaus wahrscheinlicher ist (Krische S. 180, 1) in der zweiten Bearbeitung der Academica geschehen ist.[2]) Ansichten aber die Cicero für der Mühe

[1]) Bei Augustin wird diess freilich nicht direct ausgesprochen. Aber was sollen wir uns unter den „res divinae", die doch mit zu den Gegenständen der Forschung gerechnet werden, anderes denken? Freilich scheint Licentius bei Augustin I 8, 22 unter den „res divinae" die Tugenden zu verstehen. Aber diese Bedeutung können sie doch dann nicht haben wenn neben ihnen auch die „res humanae" als Gegenstand der Forschung erscheinen: denn was soll man unter diesen dann sich denken? Vielmehr wird 23 ausdrücklich dem Menschen die Aufgabe gestellt sich von den Banden der Leidenschaften frei zu machen und ganz der Erkenntniss seiner selbst und Gottes nachzuhängen. Gerade dem Göttlichen aber soll uns auch nach Cicero die Naturbetrachtung näher bringen, vgl. Acad. pr. 127 (S. 293).

[2]) Dagegen kann ich die Meinung Krisches nicht theilen wenn derselbe S. 152, 1 dem Hortensius vindicirt den Satz bei Augustin I 3, 7: Placuit Ciceroni nostro beatum esse qui veritatem investigat etiam si ad ejus inventionem non valeat pervenire. Denn in diesem Satz drückt sich der specifisch akademische Standpunkt aus, im Hortensius aber wie wohl überhaupt in den Protreptiken wurde zur Philosophie schlechthin ermahnt (Cicero Tusc. II 4, de divin. II 1), abgesehen von ihrer besonderen Form. Krische begeht mit

werth hielt an mehr als einem Orte zu entwickeln können doch nicht bloss ein flüchtiger Einfall seines eigenen Gehirns gewesen sein sondern müssen in seinen Augen eine höhere Bedeutung gehabt haben wie sie ihnen der Zusammenhang mit der gesammten skeptischen Theorie der Akademiker geben konnte.

Dass die begeisterte Ansicht von dem hohen Werthe der Naturphilosophie nicht in einer vorübergehenden Auf-

---

jenen Worten noch einen anderen Irrthum. Denn der Satz stammt so wie ihn Augustin gibt schwerlich von Cicero, ich meine natürlich nicht, was überflüssig zu bemerken wäre, die Worte sondern den Gedanken. Nach den angeführten Worten nämlich und nachdem Trygetius gefragt hat „Ubi hoc Cicero dixit" fährt Licentius fort: quis ignoret eum affirmasse vehementer, nihil ab homine percipi posse nihilque remanere sapienti nisi diligentissimam inquisitionem veritatis; propterea quia si incertis rebus esset adsensus, etiam si fortasse verae forent liberari ab errore non posset? quae maxima est culpa sapientis. Quam ob rem si et sapientem necessario beatum esse credendum est et veritatis sola inquisitio perfectum sapientiae munus est, quid dubitamus existimare beatam vitam etiam per se ipsa investigatione veritatis posse contingere? Was nach der ausdrücklichen Frage des Trygetius zunächst auffallend war dass Licentius es umgeht die ciceronische Schrift zu nennen, ist nach dieser Erklärung ganz begreiflich. Denn er hatte jenen Gedanken gar nicht unmittelbar aus einer solchen Schrift entnommen. Was er ihr entnommen hatte war nur der Satz dass die höchste Aufgabe des Weisen die möglichst genaue Erforschung der Wahrheit ist; hierzu nahm er als einen allgemein zugestandenen Satz dass der Weise glücklich sei und so konnte ihm der aus diesen beiden Prämissen gezogene Schluss dass im Forschen nach der Wahrheit das Glück bestehe als ciceronisch gelten. Uebrigens konnte Cicero sehr wohl das Forschen nach der Wahrheit nicht bloss als die höchste Aufgabe des Weisen sondern auch als Quelle reinsten Genusses bezeichnen, ohne es deshalb geradezu auszusprechen dass die ganze Glückseligkeit des Menschen darin enthalten sei. Ich bemerke diess deshalb damit man nicht etwa zwischen dieser Anmerkung und dem im Text Gesagten einen Widerspruch zu finden meine.

wallung Ciceros ihren Ursprung hat oder ihm allein angehört, wird auch darum wahrscheinlich weil sie auch innerhalb seiner Darstellung des Skepticismus nicht isolirt steht sondern mit den übrigen Theilen derselben durch bestimmte bei schärferer Betrachtung wahrnehmbare Fäden verknüpft ist. Augustin unterscheidet in den S. 295, 1 angeführten Worten zwei Arten der Weisheit, die eine mit der sich die Menschen begnügen müssen die andere welche nur der Gottheit eignet. Letztere ist das vollkommene Wissen, der Besitz der Wahrheit, jene das unablässige Forschen nach derselben. Hierin den Ausdruck der echt akademischen Theorie zu finden sind wir um so mehr berechtigt als, dieselbe Anschauungsweise auch bei Cicero vorausgesetzt, erst recht verständlich wird warum dieser mit dem Entdecken eines Wahrscheinlichen sich eine „humanissima voluptas“ [1]) verbunden denkt. Um aber die Worte Augustins vollkommen zu würdigen müssen wir bedenken dass er die göttliche Weisheit in das Wissen von göttlichen und menschlichen Dingen setzt soweit sie der Glückseligkeit dienen, dass er also im Wesentlichen auf sie die Definition anwendet welche die Stoiker von der Weisheit überhaupt gaben.[2]) Nur deshalb wird die stoische Ansicht verworfen weil sie der menschlichen Natur zu viel zumuthet. Dass die Glückseligkeit aus der Quelle fliesst aus der die Stoiker sie ableiten wird eingeräumt, geleugnet dagegen dass es den Menschen vergönnt ist daraus zu schöpfen. Denselben Standpunkt nimmt aber der stoischen Lehre gegenüber auch Cicero 134 ein, wo er sie mit der des Antiochos vergleicht. An sich hat er gegen

[1]) A. a. O.: si vero aliquid occurrit quod veri simile videatur humanissima conpletur animus voluptate.

[2]) Dass die Modification der stoischen Definition durch den Zusatz „quae ad beatam vitam pertinent“ vielleicht Antiochos gehört ist S. 278, 2 bemerkt worden.

Zenons Dogma wonach auf die Tugend allein die Glückseligkeit sich gründen soll nichts einzuwenden, doch fürchtet er dass dasselbe mag es sich auch für einen Gott ziemen doch an die menschliche Natur Anforderungen stellt die diese nicht zu erfüllen vermag.[1]) Und wie bei Augustin die Körperhülle es ist die den Menschen hindert das von den Stoikern aufgestellte Ideal der Weisheit zu erreichen[2]) so leidet auch Zenons Forderung die Glückseligkeit nur auf die Tugend zu gründen nach Cicero an dem Fehler dass sie den einen Theil des menschlichen Wesens den Körper ausser Acht lässt.[3]) Aus dieser Uebereinstimmung dürfen wir wohl schliessen dass die Akademiker denen Cicero bei der Beurtheilung der stoischen Tugendlehre folgt dieselben sind mit denen die nach Augustin die höchste Aufgabe des menschlichen Weisen im ewigen Forschen nach der Wahrheit sahen.

---

[1]) Zeno in una virtute positam beatam vitam putat. quid Antiochus? „etiam" inquit „beatam; sed non beatissimam". deus ille qui nihil censuit deesse virtuti, homuncio hic qui multa putat praeter virtutem homini partim cara esse partim etiam necessaria. sed ille vereor ne virtuti plus tribuat quam natura patiatur, praesertim Theophrasto multa diserte copioseque contra dicente.

[2]) I 8, 23: hoc ipso quo quaerit sapiens est, et quo sapiens eo beatus, cum ab omnibus involucris corporis mentem quantum potest evolvit et se ipsum in semet ipsum colligit, cum se non permittit cupiditatibus laniandum sed in se atque in deum semper tranquillus intenditur: ut et hic, quod beatum esse supra inter nos convenit, ratione perfruatur et extremo die vitae ad id quod concupivit adipiscendum reperiatur paratus fruaturque merito divina beatitudine qui humana sit ante perfructus.

[3]) 139: revocat (von den Ansichten Epikurs und Aristipps) virtus vel potius reprehendit manu; pecudum illos motus esse dicit, hominem jungit deo. possum esse medius ut, quoniam Aristippus quasi animum nullum habeamus corpus solum tuetur, Zeno quasi corporis simus expertes animum solum conplectitur, Calliphontem sequar etc.

So vermittelt gewissermaassen Augustin zwischen den ciceronischen Stellen und zeigt uns dass die welche die Lust und den Werth der Forschung preist auf dem Grunde derselben Anschauung steht wie die anderen welche die über menschliches Maass hinausgehende Götterhöhe der stoischen Ethik halb bewundern halb tadeln. Dass aber eine solche an mehreren Orten durchbrechende Grundanschauung Ciceros Eigenthum sei, ist sobald man nur überhaupt eine griechische Quelle seiner Darstellung annimmt äusserst unwahrscheinlich.

Suchen wir daher nach ihrem Urheber, so kann diess abgesehen von dem schon früher bemerkten Karneades auch deshalb nicht gewesen sein weil bei der Beurtheilung der stoischen Ethik der durchgreifende Unterschied derselben von der akademisch-peripatetischen betont wird (vgl. S. 285 ff.).[1] Damit ist aber zugleich ein Wink gegeben dass wir an Karneades' Stelle Philon zu setzen haben (vgl. S. 290 ff.). Unsere schon gewonnenen Ansichten über diesen Akademiker werden hierdurch sowohl bestätigt als erweitert. So sehen wir jetzt an einem neuen Beispiel dass wir Recht hatten bei den Akademikern Ainesidems an ihn zu denken (vgl. S. 230 ff.): denn inwiefern man diesen Uebereinstimmung mit den Stoikern zum Vorwurf machen konnte haben wir jetzt an neuen Beispielen erkannt da als eine solche Uebereinstimmung doch die relative Anerkennung gelten darf die von den Akademikern Ciceros und Augustins sowohl der Ethik der Stoiker wie ihren Ansichten über die Weisheit gezollt wird. Noch mehr aber lernen wir jetzt was der überlieferte Platonismus Philons zu bedeuten hatte. Denn während Karneades der Sokratiker (vgl. S. 35. 188) sich wenig oder gar

[1] Die Vergleichung der akademisch-peripatetischen Moral mit der stoischen wird 134 eingeleitet durch die Worte: ecce multo major etiam dissensio.

nicht um Naturphilosophie kümmerte will Philon auch dieses Gebiet nicht vernachlässigen und steht somit zu ihm in demselben Verhältniss wie Platon zu seinem Lehrer.[1]) Das entnehmen wir jetzt aus den behandelten Worten Ciceros und dürfen diess um so zuversichtlicher thun als eine solche Ausdehnung der wissenschaftlichen Forschung auf ein von Karneades vernachlässigtes Gebiet nur natürlich ist vom Standpunkte des Philosophen aus der wie er durch Anwendung des Namens *καταληπτὸν* auf das Wahrscheinliche zeigte auch die Ergebnisse der Forschung höher schätzte und somit bereit sein musste auf sie von der er einen grösseren Lohn erwartete auch eine grössere Mühe zu verwenden. Indessen bleibt in demselben Maasse wie die Naturphilosophie selber nur ein Aussenwerk der platonischen Lehre ist auch die eben bemerkte Uebereinstimmung Philons mit Platon nur eine äusserliche. Viel tiefer dringt eine andere. Nach Platon[2]) und ebenso nach Philon, wenn wir ihn in den Akademikern Augustins erkennen dürfen, ist der Mensch auf das Forschen beschränkt, die volle Wahrheit und höchste Weisheit dagegen kommt nur der Gottheit zu. Nach Beiden ist der Körper das Hinderniss das

---

[1]) Wie leicht hatte es übrigens Platon im Timaios dadurch dass er seine Ansichten nur als wahrscheinliche vortrug einem Skeptiker gemacht gerade in der Naturphilosophie an ihn anzuknüpfen! Man darf nicht einwenden dass doch wenn Philon wirklich nach platonischer Weise Naturforschung trieb auch Cicero im naturphilosophischen Theil der Academica positive Ansichten über diesen Gegenstand entwickelt haben würde. Denn letzteres mochte auch Philon in seiner Schrift nicht gethan haben, weil dem didaktischen Grundsatz der Skeptiker es allein entsprach ihre Ansichten problematisch vorzutragen und dem Leser die Entscheidung zu überlassen (vgl. S. 235 f.).

[2]) Zum Schluss des Phaidros wird den Menschen nur die *φιλοσοφία* zugestanden, die *σοφία* den Göttern vorbehalten.

uns nicht bis zur Erkenntniss durchdringen lässt, mit dessen Beseitigung durch den Tod wir daher hoffen dürfen der Gottheit an Weisheit und Seligkeit gleich zu werden.[1]) Nach Beiden endlich bleibt uns während dieses Lebens nichts weiter übrig als der Vernunft, dem göttlichen Theil unserer Seele gemäss zu leben,[2]) nur nach der Erkenntniss unserer selbst sowie Gottes zu streben[3]) und den Geist so viel als möglich von den Banden des Körpers, den Leidenschaften und Begierden, zu lösen.[4]) Nirgends finden wir eine Spur dass schon Karneades die Aufgabe des Menschen ähnlich gefasst habe. Dagegen dürfen wir annehmen dass diess Areios Didymos that: denn bei Stobaios ekl. II 64 wird berichtet dass Sokrates Platon und Pythagoras das höchste Ziel des Menschen darein setzten der Gottheit immer ähnlicher zu werden, für den Urheber dieses Abschnittes des Stobaios aber d. i. für Didymos hatte Platons Vorgang Autorität (Theil II S. 837 Anm.). Hierdurch bestätigt sich das Ergebniss einer früheren Untersuchung die uns in Areios Didymos einen Anhänger nicht des Antiochos sondern Philons erkennen liess (S. 240 ff.), so wie umgekehrt auch die eben über Philon gewonnene Ansicht durch dieses Zusammentreffen von Neuem befestigt wird.

Aus dem Gesagten ergibt sich dass bei der Behandlung der Naturphilosophie und Ethik Cicero in wesentlichen Stücken auf Philon zurückgegangen ist. Dasselbe ist man hiernach geneigt auch für den dritten Theil der Philosophie,

---

[1]) Ausser I 3, 7, den schon früher angeführten Worten, vgl. was 9 ebenfalls Licentius sagt: veritatem autem illam solum deum nosse arbitror aut forte hominis animam, cum hoc corpus, hoc est tenebrosum carcerem, dereliquerit.

[2]) C. Acad. I 2, 5. 4, 11 u. ö.

[3]) A. a. O. 8, 23.

[4]) A. a. O.

die Dialektik zu vermuthen. Ueber dieselbe gibt er noch ehe er sie besprochen hat ein schlechthin verwerfendes Urtheil ab (141: cum judicia ista dialecticae nulla sint). Im Folgenden lenkt er aber wieder ein. Denn seine Polemik richtet sich hier vorwiegend gegen die stoische Dialektik. Und freilich musste diese Disciplin dem Skeptiker am Meisten zuwider sein da sie den Anspruch erhob Wahres von Falschem scheiden zu können (Prantl Gesch. d. Log. I S. 413).[1]) Darauf bezieht es sich, wenn 143 von den Stoikern gesagt wird: in hoc ipso quod in elementis dialectici docent quo modo judicare oporteat verum falsumne sit si quid ita conexum est etc. Und eben daher ist auch das vorher angeführte verwerfende Urtheil zu erklären, da ihm folgende Worte vorausgehen: ego nihil ejus modi esse arbitror, cui si adsensus sim non adsentiar saepe falso, quoniam vera a falsis nullo discrimine separantur. Gerade in diesem wichtigen Punkte nun unterscheidet sich von den Stoikern Aristoteles, indem er der Dialektik nicht als Aufgabe stellt das Wahre zu finden sondern sie mit dem Wahrscheinlichen sich zu begnügen heisst. Das ist aber eine Ansicht mit der die skeptische Theorie sich allenfalls vereinigen liess. Und insbesondere dürfen wir annehmen dass Philon einen solchen Versuch machte der mit dem anderen, hinter dem Wissen und der Erkenntniss der Peripatetiker die Wahrscheinlichkeit der skeptischen Akademie zu entdecken, in voller Uebereinstimmung steht. Wenn daher in dem in Rede stehenden ciceronischen Abschnitt zwar die Stoiker verworfen werden, des Aristoteles aber mit Auszeichnung gedacht wird,[2]) so

---

[1]) Cicero selbst sagt 91 zu den Stoikern: dialecticam inventam esse dicitis, veri et falsi quasi disceptatricem et judicem.

[2]) 143: ipsum Aristotelem quo profecto nihil est acutius, nihil politius.

werden wir hier abermals nicht Ciceros eigenes Urtheil sondern eine Spur des philonischen Einflusses erkennen. Noch bestimmter tritt derselbe in folgenden Worten hervor mit denen Cicero (143) den Schluss zieht aus der Bemerkung dass Antiochos in der Dialektik nicht an Xenokrates und Aristoteles sondern lediglich an Chrysipp sich anlehnt: quid ergo Academici appellamur? an abutimur gloria nominis? Den gleichen Vorwurf wie hier, dass Antiochos kein Recht habe sich einen Akademiker zu nennen, erhebt Cicero gegen ihn auch 69 f.[1]) und 113.[2]) Dass er diess zuerst gethan habe wird aber Niemand behaupten wollen. Vielmehr ist das Wahrscheinlichste dass damit Philon dem Versuche des Antiochos innerhalb der Akademie sich selbständig zu machen entgegentreten wollte.[3]) Darum wird an den beiden angeführten Stellen dieser Vorwurf in die engste Beziehung zu Philons Persönlichkeit gesetzt: an der zweiten dadurch dass er in Verbindung mit Philons eigenthümlicher

---

[1]) Excogitavit aliquid? eadem dicit quae Stoici. paenituit illa sensisse? cur non se transtulit ad alios et maxime ad Stoicos? eorum enim erat propria ista dissensio. — — — — — unde autem subito vetus Academia revocata est? nominis dignitatem videtur, cum a re ipsa descisceret, retinere voluisse etc.

[2]) A quo (sc. Antiocho) primum quaero quo tandem modo sit ejus Academiae cujus esse se profiteatur? ut omittam alia, haec duo, quis umquam dixit aut veteris Academiae aut Peripateticorum, vel id solum percipi posse quod esset verum tale quale falsum esse non posset vel sapientem nihil opinari? certe nemo.

[3]) Auf Philon wird daher auch das bekannte Urtheil zurückgehen dass Antiochos nur dem Namen nach ein Akademiker, in Wahrheit Stoiker gewesen sei. Bei Cicero lesen wir es 132: qui appellabatur Academicus, erat quidem si perpauca mutavisset, germanissimus Stoicus, vgl. dazu 137. Dasselbe Urtheil führt auch Sextos Pyrrh. I 235 an. Von Cicero kann es daher nicht wohl stammen. An wen wir dann aber anders denken sollten als an Philon, wüsste ich nicht (vgl. auch S. 230, 1. 235 f.).

Ansicht über die Bedeutung des *καταληπτὸν* erscheint, an der ersten insofern weil nicht der Abfall des Antiochos von der Akademie überhaupt sondern insbesondere der von seinem Lehrer Philon gerügt wird.[1]) Dasselbe ergibt sich aber auch aus der diesem Vorwurf zu Grunde liegenden Voraussetzung dass die alte echte Akademie die skeptische ist: denn dass diess der Ansicht Philons entspricht ist bereits früher bemerkt worden (S. 220, 1).

So macht sich in den drei Disciplinen der Philosophie, an welche sich auch Cicero behufs Bestreitung der Dogmatiker bindet, der Einfluss Philons geltend. Wir würden daher ohne Weiteres in einer Schrift Philons die Quelle für den Schlussabschnitt der ciceronischen Darstellung (von 116 an) erblicken wenn nicht ein Einwand sich gegen diese Annahme erhöbe. Gegen die teleologische Weltanschauung der Stoiker macht nämlich Cicero 120 die grosse Menge von Schlangen und anderen giftigen Wesen geltend die über Erde und Meer zerstreut sind.[2]) Nach Zeller aber (III 1

---

[1]) 69: sed prius pauca cum Antiocho qui haec ipsa quae a me defenduntur et didicit apud Philonem tam diu ut constaret diutius didicisse neminem etc. — — — — numquam a Philone discessit nisi posteaquam ipse coepit qui se audirent habere. Die persönliche Gereiztheit die aus diesen Worten spricht wird ihnen nicht erst Cicero gegeben haben. Auch was Cicero den S. 305, 1 angeführten Worten hinzufügt „quod erant qui illum gloriae causa facere dicerent cum speraret etiam fore ut ei qui se sequerentur Antiochii vocarentur“ wird doch wohl auf Philon sich beziehen. Dasselbe sagt übrigens auch Plutarch Cic. 4: *ἤδη γὰρ ἐξίστατο τῆς νέας λεγομένης Ἀκαδημείας ὁ Ἀντίοχος καὶ τὴν Καρνεάδου στάσιν ἐγκατέλειπεν, εἴτε καμπτόμενος ὑπὸ τῆς ἐναργείας καὶ τῶν αἰσθήσεων εἴτε ὥς φασιν ἔνιοι φιλοτιμίᾳ τινὶ καὶ διαφορᾷ πρὸς τοὺς Κλειτομάχου καὶ Φίλωνος συνήθεις τὸν Στωϊκὸν ἐκ μεταβολῆς θεραπεύων λόγον ἐν τοῖς πλείστοις.*

[2]) Er rühmt sich im Gegensatz zu den Stoikern der Freiheit die er vom akademischen Standpunkt aus habe unbeantwortet zu

S. 506, 1) rührt dieser Grund von Karneades her. Diess fällt darum ins Gewicht weil Cicero den Karneades nicht ausdrücklich nennt: denn man könnte diess damit erklären wollen dass eben Aeusserungen des Karneades, wie sie Kleitomachos mitgetheilt hatte, der gesammten Darstellung Ciceros zu Grunde liegen, dieser daher unmöglich in jedem einzelnen Falle den Urheber namhaft machen konnte. Um diesen Einwand zu entkräften könnte man darauf hinweisen dass Cicero das Argument des Karneades sich nicht selber aneignet sondern zwischen ihm und der stoischen Ansicht einen mittleren Standpunkt einnimmt. Doch würde diess kaum mehr als eine Ausflucht sein. Ich will auch das nicht betonen dass unmittelbar vorher Aristoteles und die Stoiker in einen Gegensatz gebracht werden wie es nach einer früher ausgeführten Vermuthung nicht der Weise des Karneades entsprach. Viel triftiger ist was sich bei Betrachtung des Grundes ergibt auf den Zeller seine Behauptung stützt. Aus Plutarch bei Prophyr. de abstin. III 20 schliesst er, dass jenes Argument dem Karneades gehört. Dort lesen wir nun Folgendes: *ὅτῳ δὴ ταῦτα δοκεῖ τι τοῦ πιθανοῦ καὶ θεῷ πρέποντος μετέχειν, σκοπείτω τί πρὸς ἐκεῖνον ἐρεῖ τὸν λόγον ὃν Καρνεάδης ἔλεγεν· „ἕκαστον τῶν φύσει γεγονότων, ὅταν τοῦ πρὸς ὃ πέφυκε καὶ γέγονε τυγχάνῃ τέλους, ὠφελεῖται (κοινότερον δὲ τῆς ὠφελείας ἣν εὐχρηστίαν οὗτοι λέγουσιν ἀκουστέον)· ἡ δὲ ὗς φύσει γέγονε πρὸς τὸ σφαγῆναι καὶ καταβρωθῆναι· καὶ τοῦτο πάσχουσα, τυγχάνει τοῦ πρὸς ὃ πέφυκε καὶ ὠφελεῖται.“* Was von Karneades in Aussicht gestellt wird, ist nur eine Schlussfolgerung (*τὸν λόγον*) und die ist in den angeführten Worten vollständig enthalten.

lassen die Frage „cur deus, omnia nostra causa cum faceret — — — — tantam vim natricum viperarumque fecerit? cur tam multa pestifera terra marique disperserit?“

Das von Cicero benutzte Argument findet sich aber darin nicht, sondern erst in folgenden an die angeführten sich anschliessenden Worten: *καὶ μὴν εἰ πρὸς ἀνθρώπων χρῆσιν ὁ θεὸς μεμηχάνηται τὰ ζῷα τί χρησόμεθα μυίαις, ἐμπίσι, νυκτερίσι, κανθάροις, σκορπίοις, ἐχίδναις;* Dass diese Worte aber, mit denen ein ganz neues Argument ein neuer *λόγος* anhebt, ebenfalls auf Karneades zurückgehen ist nach dem Gesagten nicht bloss nicht zu beweisen sondern sogar höchst unwahrscheinlich. Jener Einwand gegen die Zurückführung des fraglichen Abschnittes auf Philon ist somit abgewiesen.

Die Frage kann nur noch sein ob wir etwa das von Philon Entlehnte noch über den bezeichneten Abschnitt hinaus ausdehnen dürfen. Für 112 f. muss diese Frage bejaht werden, da hier Cicero den Anschauungen Philons selbst gegen seine eigene Ueberzeugung sich anbequemt (vgl. S. 288 ff.). Dagegen scheint es nothwendig den ganzen vorausgehenden ersten Abschnitt der ciceronischen Darstellung aus einer Schrift des Kleitomachos abzuleiten. Dazu nöthigt uns nicht dass Cicero in ihm sich zur Ansicht des Kleitomachos bekennt (78. 108), denn dasselbe thut er auch in dem aus Philon geschöpften Abschnitt (113). Auch dass Schriften des Kleitomachos citirt werden (98. 102) ist an sich noch nicht beweisend, da es an einem solchen Citate auch im zweiten Abschnitt nicht fehlt (137). Es könnten also auch jene Citate mit aus der Schrift Philons übernommen sein. Nun wird freilich durch die besondere Art wie das zweite Citat gegeben wird die Annahme einer unmittelbaren Benutzung des Kleitomachos fast gefordert (vgl. S. 282). Daraus folgt aber nur dass ein kleines Bruchstück des betreffenden Abschnittes von Cicero selbst aus jener Schrift genommen ist, während für das Uebrige die Frage noch unentschieden bleibt. Um dieselbe zu lösen fällt ein Moment schwer ins Gewicht. Das ist dass Cicero in dem zweiten Abschnitt

zwar mit den Worten sich zu Kleitomachos bekennt, thatsächlich aber zu Philon sei es nun bloss hinüberschwankt oder wohl auch geradezu auf dessen Standpunkt tritt, also eine Inconsequenz begeht deren er sich im ersten nicht schuldig macht. Insbesondere hält er im ersten Abschnitt streng an der stoischen Definition des *καταληπτὸν* fest und leugnet aus diesem Grunde das Vorhandensein eines solchen schlechthin, während doch Philon bedingungsweise, unter Annahme der peripatetischen Definition, dasselbe zugegeben hatte (18. 112). Diess scheint allerdings zu der Annahme zu führen dass Cicero für die beiden Abschnitte seiner Darstellung verschiedene Quellen nämlich für den ersten zwei Schriften des Kleitomachos und zwar als Hauptquelle das grössere Werk „de sustinendis adsensionibus" (98), daneben für einen Theil noch das an Lucilius gerichtete Compendium (102) benutzt hat. Dafür dass beide Abschnitte aus verschiedenen Quellen geflossen sind spricht auch der zweimalige Nachweis von der Nichtigkeit der Dialektik (91 ff. und 142 ff.), da doch eine und dieselbe Schrift an einem einzigen solchen genug zu haben scheint. Indessen hält dieser Grund einer näheren Betrachtung nicht Stich. Dieselbe lehrt vielmehr dass beide Bestreitungen der Dialektik einen ganz verschiedenen Charakter tragen und daher wohl in einer und derselben Schrift nach einander Platz haben konnten. Die erste hat es lediglich mit der stoischen Dialektik zu thun und sucht die Unhaltbarkeit der in ihr ausgesprochenen Lehren zu erweisen wobei sie sich nur auf solche Gründe stützt die sich aus der isolirten Betrachtung dieser Lehren selber gewinnen lassen. Ganz anders ist das Verfahren im zweiten Abschnitt. Nicht sachliche Momente sind es die hier in Betracht kommen sondern allein der Umstand dass die verschiedenen Bearbeiter der Dialektik sowohl innerhalb als ausserhalb des Stoicismus bei der Beantwortung der einzelnen dialektischen

Fragen auf die mannichfachste Weise auseinander gehen. Dieser Punkt wird in der früheren Bestreitung gar nicht berührt. Er genügt aber noch nicht um die Eigenthümlichkeit der zweiten zu charakterisiren. Was dieser eigen ist, das ist dass sie nicht die Dialektik an sich kritisirt sondern das Verhältniss das Antiochos zu ihr hatte: denn es wird ihm zum Vorwurf gemacht dass er nicht wie man von ihm als Akademiker erwarten sollte sich an Xenokrates und Aristoteles anschloss sondern in die Fusstapfen der Stoiker trat obgleich diese unter sich selbst uneins seien und einander widersprächen. So verfolgt die Bestreitung der Dialektik im Wesentlichen dieselbe Richtung wie die beiden vorausgehenden der Ethik und Physik. Was erstere betrifft, so soll nicht so sehr die Unmöglichkeit einer Ethik überhaupt nachgewiesen werden als vielmehr die Unzulänglichkeit des besonderen Inhaltes den Antiochos ihr gegeben hatte. Dasselbe Bestreben blickt auch in der Bestreitung der Physik durch, die fortwährend auf die besonderen Meinungen des Antiochos Rücksicht nimmt und dieselben durch die entgegenstehenden anderer Philosophen aufzuheben sucht. Kurz es wird in allen diesen drei Theilen geleistet was wir nach Ciceros eigener Ankündigung erwarten durften. Denn nicht das macht dieser dem Antiochos 114 f. zum Vorwurf dass er überhaupt an die Wirklichkeit der Weisheit glaube sondern dass er seine eigene philosophische Wissenschaft für die Verwirklichung derselben halte.[1]) Dem entspricht es also dass auch die Bestreitung sich nicht gegen das Wissen an sich sondern gegen den besonderen Inhalt richtet den

[1]) 114 quae tandem ea est disciplina ad quam me deducas si ab hac abstraxeris? vereor ne subadroganter facias si dixeris tuam. 115 „non me quidem“ inquit (Lucullus-Antiochos) „sed sapientem dico scire“. optime: nempe ista scire quae sunt in tua disciplina.

ihm Antiochos gegeben hatte oder den er doch allein als solchen gelten liess. Ganz anders ist aber das Verfahren im ersten Abschnitt der ciceronischen Darstellung. Zunächst wird bei der Bestreitung der Dialektik nicht darauf Gewicht gelegt dass es die stoische oder irgend eine andere besondere Art der Dialektik ist deren sich der Gegner bedient hat, sondern die Dialektik wird schlechthin verworfen. Und so handelt es sich überhaupt in diesem Abschnitt nicht um eine besondere Art des Wissens wie sie durch den eigenthümlichen Inhalt bestimmt wird sondern nur um das Wissen nach seiner formalen Seite: dass die Weise des Vorstellens die man Wissen nennt unmöglich sei soll aus Gründen die in der Natur der Sache liegen nachgewiesen werden. Freilich wird hierbei die Bestimmung welche die Stoiker vom Wesen des Wissens gegeben hatten zu Grunde gelegt: aber doch nur weil die Stoiker allein dieses Wesen in ihrer Definition scharf und klar zum Ausdruck gebracht hatten, nicht als wenn es nur darauf ankäme die eigenthümliche Ansicht der Stoiker über das Wissen zu widerlegen.[1]) Man sieht hiernach dass die beiden grossen Abschnitte der ciceronischen Darstellung sehr verschiedenen Inhalts sind, erkennt aber gleichzeitig dass sie darum einander noch nicht ausschliessen und recht wohl ursprünglich schon Theile einer und derselben Schrift gewesen sein können. Man denke sich eine Schrift Philons in der dieser die Absicht hatte seinen eigenen Standpunkt gegenüber den Angriffen des Antiochos zu rechtfertigen. Hierbei konnte er davon ausgehen dass

---

[1]) Daher sagt Cicero 77 „recte consensit Arcesilas" mit Bezug auf den von Zenon zur ursprünglichen Definition gemachten Zusatz, wonach Wissen nur diejenige von einem Wirklichen ausgehende Vorstellung ist die in derselben Weise nicht auch von einem Unwirklichen kommen kann.

sein Standpunkt der skeptische sei und bleibe: denn ein Wissen im vollen Sinne des Wortes, in dem Sinne den die Stoiker richtig definirt haben und den auch Antiochos mit dem Worte verbinde, ein solches gebe es nicht und könne schlechterdings niemals von uns erreicht werden. Indem Philon diess betonte, hob er zugleich den Theil seiner Lehre hervor der ihm nach wie vor mit seinem Lehrer Kleitomachos gemeinsam blieb und konnte daher bei der Vertheidigung desselben sich der gleichen Argumente wie dieser bedienen. So erklärt sich nicht nur dass Cicero im ersten Abschnitt den Standpunkt des Kleitomachos fester einhält als im zweiten ohne dass wir deshalb diesen ausschliesslich als die unmittelbare Quelle anzusehen brauchen sondern wir sind nun auch zu der Annahme berechtigt dass nicht erst Cicero sondern schon vor ihm Philon Kleitomachos' grösseres Werk über die Zurückhaltung des Urtheils (98) für seine Darstellung benutzt hat. Ausser dem Skepticismus hatte aber Philon den Angriffen des Antiochos gegenüber auch noch das Recht zu vertheidigen mit dem er sich auf seinem Standpunkt noch einen Akademiker nannte. Diess that er in der Weise dass er auf eine andere Definition des *καταληπτόν*, auf eine andere Auffassung des Wissens und Erkennens hinwies. Er mochte mit den Stoikern übereinstimmen was die strenge Definition dieser Begriffe betrifft, dass es die einzig geltende sei konnte er ihnen nicht zugeben und wies zu diesem Behuf auf die alten Peripatetiker und Akademiker hin die einer laxeren Auffassung des Wissens gehuldigt hätten. Nehme man aber einmal das Wissen in diesem weiteren Sinne, dann, meinte er, könne auch er sich ein solches beilegen so dass es nicht nöthig sei die Brücke zwischen der alten und der skeptischen Akademie abzubrechen und auch die Vertreter der letzteren mit Fug und Recht sich Akademiker nennen könnten. Unverkennbare

Spuren dieser Rechtfertigung hinsichtlich des Namens sind uns bei Cicero 112 f. erhalten. Da dieselben nach der Vertheidigung des skeptischen Standpunkts ihren Platz gefunden haben, also an dem Orte der nach dem Bemerkten für sie der angemessene ist, so kann hierdurch die Vermuthung dass Cicero sich bei seiner Darstellung an die Ordnung der philonischen Schrift band nur bestätigt werden. Auch das bei ihm Folgende steht mit ihr im Einklang. Antiochos hatte sich nicht begnügt gegen Philon zu polemisiren sondern war auch mit positiven neuen Vorschlägen für eine Reform der Akademie hervorgetreten. Wollte daher Philon seinen Zweck den eigenen Standpunkt gegen die Angriffe des Antiochos zu vertheidigen vollkommen erreichen, so musste er auch dessen positive Neuerungen einer genauen Prüfung unterwerfen. Diess geschieht in dem nach den drei Disciplinen der Philosophie gegliederten Abschnitt, der wie wir bereits gesehen haben sich nicht gegen das Wissen als solches sondern gegen den besonderen Inhalt richtet den ihm Antiochos gegeben hatte. Auch die Argumentationsweise deren sich Cicero hier bedient ist durch den Zweck bedingt: denn was die Eigenthümlichkeit derselben ausmacht dass sie auf die Geschichte der philosophischen Meinungen, auf die Verschiedenheit unter denselben hinweist statt in der Sache selber ihre Gründe aufzusuchen, war durch den Vorgang des Antiochos gegeben der gerade auf die Uebereinstimmung der Hauptvertreter des Dogmatismus unter einander den grössten Werth gelegt hatte und der gerade durch diese Art der Begründung sich von anderen Dogmatikern unterschied während er die rein sachlichen Argumente im Wesentlichen den Stoikern entlehnte. Aber mit dem Nachweis dass auch die neue Philosophie des Antiochos den Namen eines Wissens nicht verdient obgleich sie darauf Anspruch mache, so wenig als die peripatetisch-akademische

die diesen Anspruch nicht erhebt, konnte sich Philon nicht begnügen sondern musste Antiochos den Vorwurf zurückgeben den dieser gegen ihn erhoben hatte dass der Skepticismus ein Abfall von der echt-akademischen Theorie sei. Zu verschiedenen Malen wird daher in der Bestreitung der Lehre des Antiochos darauf hingewiesen dass vielmehr diese mit der echt akademischen Theorie nichts gemein habe (132 ff. 136 f. 143).[1])

Dass nach dem eben gezeichneten Plane der Inhalt einer philonischen Schrift geordnet sein konnte die den philosophischen Standpunkt ihres Verfassers vertheidigen und die Neuerungen des Antiochos als unberechtigte abweisen sollte wird Niemand leugnen wollen. Dass sie aber auch wirklich nach diesem Plane geordnet war oder was auf dasselbe hinausläuft dass Ciceros gesammte Darstellung wie sie sich in einen ersten und zweiten Abschnitt sondert dem Gange der philonischen Schrift folgt, dafür sprechen noch bestimmte Spuren. Eine solche treffen wir 69 f. Hier finden wir noch in den Anfängen der ganzen Darstellung, ja als eigentlichen Anfang derselben, einen höchst persönlichen Ausfall gegen Antiochos, worin demselben zweierlei zum Vorwurf gemacht wird: einmal der unbegründete Abfall von Philon[2]) und sodann die Aufstellung einer neuen Lehre unter

---

[1]) Wie sehr Philon gerade dieser Vorwurf am Herzen lag, sehen wir auch daraus dass mit ihm der Antiochos insbesondere betreffende Theil von Cicero 113 eröffnet wird: a quo (von Antiochos) primum quaero quo tandem modo sit ejus Academiae cujus esse se profiteatur? ut omittam alia, haec duo de quibus agitur quis umquam dixit aut veteris Academiae aut Peripateticorum vel id solum percipi posse quod esset verum tale quale falsum esse non posset vel sapientem nihil opinari?

[2]) Sed prius pauca cum Antiocho qui haec ipsa quae a me defenduntur et didicit apud Philonem tam diu ut constaret diutius didicisse neminem et scripsit de his rebus acutissime; et idem haec

dem Namen der akademischen.[1]) Damit ist aber gewissermaassen das Programm der folgenden Darstellung gegeben. Denn wenn dieselbe in ihrem ersten Theil es unternimmt Philons eigenthümlichen Standpunkt als den richtigen zu erweisen, so sucht sie eben dadurch Antiochos' Abfall von demselben als unbegründet hinzustellen; und wenn sodann im zweiten Theil gezeigt wird dass Antiochos' eigenthümliche Lehre unhaltbar sei und den Namen einer akademischen nicht verdiene, so wird damit dem anderen Punkte des Programms genügt. Dieser Ausfall gegen Antiochos geht zu sehr ins Einzelne als dass es wahrscheinlich wäre er rührte von Cicero selber her: er wird daher wohl aus der philonischen Schrift entnommen sein. Dann aber ist auch wahrscheinlich, dass diese Schrift bereits in dieselben beiden Theile zerfiel wie die ciceronische Darstellung, und hiernach weiter, dass sie die Quelle nicht bloss eines Theils derselben sondern des Ganzen war. — Dass auch im ersten Abschnitte seiner Darstellung, der scheinen könnte von Kleitomachos genommen zu sein und lediglich dessen Auffassung der Skepsis zu vertreten, Cicero sich bewusst ist im Namen Philons zu sprechen lehren seine Worte 111: ne illam quidem praetermisisti, Luculle, reprehensionem Antiochi — nec

---

non acrius accusavit in senectute quam antea defensitaverat. quamvis igitur fuerit acutus, ut fuit, tamen inconstantia levatur auctoritas; quis enim iste dies inluxerit, quaero, qui illi ostenderit eam quam multos annos esse negitavisset veri et falsi notam.

[1]) Nach den in der vorigen Anmerkung angeführten Worten fährt Cicero fort: excogitavit aliquid? eadem dicit quae Stoici. paenituit illa sensisse? cur non se transtulit ad alios et maxime ad Stoicos? eorum enim erat propria ista dissensio. — — — — numquam a Philone discessit nisi posteaquam ipse coepit qui se audirent habere. unde autem subito vetus Academia revocata est? nominis dignitatem videtur cum a re ipsa descisceret retinere voluisse etc.

mirum; inprimis enim est nobilis —, qua solebat dicere Philonem maxime perturbatum: cum enim sumeretur unum, esse quaedam falsa visa, alterum, nihil ea differre a veris, non attendere superius illud ea re a se esse concessum quod videretur esse quaedam in visis differentia; eam tolli altero, quo neget visa a falsis vera differre: nihil tam repugnare. id ita esset si nos verum omnino tolleremus: non facimus; nam tam vera quam falsa cernimus: sed probandi species est, percipiendi signum nullum habemus. Worauf sich hier Angriff sowohl als Vertheidigung beziehen ist dasjenige Stück der akademischen Skepsis mit dem Kleitomachos nicht minder als Philon einverstanden war: denn darüber waren Beide einig dass das Wahre nicht vom Falschen unterschieden und deshalb auch von uns nicht in vollem Maasse erkannt werden könne. Trotzdem wird diese Theorie hier als eine philonische behandelt. Diess ist darum so auffallend, weil Cicero sonst in diesem Abschnitt sich zu Kleitomachos bekennt und Gelegenheit nimmt seine Uebereinstimmung mit ihm sogar im Gegensatz zu Philon zu erklären (78), und wird es noch mehr da auch Lucullus in seinem Vortrage Philon zunächst nicht berücksichtigen wollte (12). Begreiflich wird es nur unter der Annahme dass eben der ganzen Darstellung Ciceros die Schrift Philons zu Grunde lag: denn in diesem Falle konnte es leicht geschehen dass Cicero Philon als den Vertreter jener Theorie behandelte, weil er ihn als solchen zunächst vor Augen hatte. — Ferner lässt es sich unter der Voraussetzung dass der erste Abschnitt von Kleitomachos genommen ist zwar erklären dass 78 in einer Streitfrage dem Kleitomachos Philon und Metrodor gegenübergestellt werden:[1]) man würde dann eben annehmen dass den Metrodor

[1]) Licebat enim nihil percipere et tamen opinari, quod a Carneade dicitur probatum; equidem, Clitomacho plus quam Philoni aut Metrodoro credens, hoc magis ab eo disputatum quam probatum puto.

schon Kleitomachos genannt hatte und Cicero von sich aus noch den Philon hinzufügte. Leichter aber erklärt sich unstreitig dieser Umstand wenn wir für die Quelle Philons Schrift ansehen. Denn ob Kleitomachos überhaupt in seinen Schriften auf jene Controverse mit Metrodor eingegangen war wissen wir nicht, ja es wird diess dadurch unwahrscheinlich weil Cicero an den beiden Stellen, die notorisch mittelbar oder unmittelbar von Kleitomachos genommen sind (98 ff. und 102 ff.), jener mit keiner Silbe gedenkt; von Philon dagegen müssen wir annehmen dass, wenn er in jener Frage anderer Ansicht war als Kleitomachos, er sich darüber auch in seinen Schriften gerechtfertigt haben wird und hier wo die Glaubwürdigkeit des Berichterstatters Alles entschied konnte er dann nicht anders verfahren sein als indem er der Autorität des Kleitomachos diejenige Metrodors gegenüberstellte. Cicero freilich stellt sich bei der Beantwortung der Frage auf die Seite des Kleitomachos. Aber diess beweist noch nicht gegen eine Benutzung Philons: denn ebenso verfährt er überhaupt in seiner Darstellung d. h. er wahrt sich auch da wo die Benutzung Philons viel offener vorliegt (wie 112 f.) die Unabhängigkeit seines Urtheils indem er auf die Seite des strengeren durch Kleitomachos repräsentirten Skepticismus tritt. — Endlich kommt noch in Betracht dass in dem ersten Abschnitt Panaitios, und die Art wie er erwähnt wird. Von den beiden Behauptungen auf die sich nach Cicero die Dogmatiker im Kampfe gegen die Skeptiker vorzüglich stützen ist die eine dass niemand zu gar nichts seine Zustimmung geben könne. Cicero widerlegt sie vermittelst eines dem Sorites ähnlichen Verfahrens: er weist darauf hin dass einer der namhaftesten Stoiker, Panaitios, der Wahrsagerei nicht den unbedingten Glauben geschenkt habe wie die übrigen Mitglieder der Schule, vielmehr in Bezug auf sie sich der Zustimmung enthalten habe, dass also

kein Grund sei weshalb nicht der vollkommene Skeptiker in allen übrigen Fällen dasselbe thun solle was man dem Panaitios in jenem einen gestatte.[1]) Dass nun Cicero die beiden Behauptungen, deren Wichtigkeit er selber so nachdrücklich hervorhebt, nicht schon in seiner griechischen Quelle berücksichtigt gefunden habe, ist nicht anzunehmen. Nun bringt er aber zur Widerlegung der hier in Frage kommenden nur ein einziges Argument bei. Rührte dieses Argument aber von ihm selber her, so würde er die ihm vorliegende Widerlegung des griechischen Skeptikers sich gar nicht zu Nutze gemacht haben, was wiederum nicht anzunehmen ist. Schon der griechische Skeptiker muss also auf die zwischen Panaitios und der grossen Masse der Stoiker bestehende Meinungsverschiedenheit hingewiesen und daraus die ihm dienlichen Consequenzen gezogen haben. Diess setzt aber voraus dass Panaitios schon als einer der bedeutendsten Vertreter der Stoa anerkannt war, und schwerlich hat er diese Anerkennung schon zur Zeit des Kleitomachos gefunden. Sonach dürfen wir in seiner Erwähnung abermals eine Spur erkennen dass bereits für den ersten Abschnitt von Cicero die Schrift Philons benutzt worden ist.

Lassen wir daher eine Schrift Philons als die Quelle der ciceronischen Darstellung gelten, so ist zunächst wahrscheinlich dass aus derselben auch die Citate von Schriften

---

[1]) 107: sed illa sunt lumina duo quae maxime causam istam continent: primum enim negatis fieri posse ut quisquam nulli rei adsentiatur. at id quidem perspicuum est: cum Panaetius, princeps prope meo quidem judicio Stoicorum, ea de re dubitare se dicat, quam omnes praeter eum Stoici certissimam putant, vera esse haruspicum responsa, auspicia, oracula, somnia, vaticinationes, seque ab adsensu sustineat, quod is potest facere vel de eis rebus quas illi a quibus ipse didicit certas habuerunt, cur id sapiens de reliquis rebus facere non possit? an est aliquid quod positum vel inprobare vel adprobare possit, dubitare non possit?

des Kleitomachos genommen sind die sich sowohl im ersten als im zweiten Abschnitt finden. Eine Ausnahme muss jedoch für die an Lucilius gerichtete gemacht werden: denn die Art wie diese 102 erwähnt wird setzt worauf schon früher hingewiesen wurde schlechterdings voraus dass Cicero sie selber eingesehen hat. Auf der anderen Seite kann man aber auch daraus, dass Cicero wenn er einmal eine Schrift des Kleitomachos aus eigener Lectüre kennt diess nöthig findet an die grosse Glocke zu hängen, den Schluss ziehen dass wo er diess nicht thut er das betreffende Citat seinem Mittelsmann verdankt. Auch dass das Excerpt aus der Schrift an Lucilius unmittelbar auf das andere aus der Schrift „de sustinendis adsensionibus" (98) folgt, obgleich doch beide Excerpte wesentlich denselben Inhalt haben, das eine daher überflüssig ist, erklärt sich jetzt: denn das erste Excerpt wurde ihm durch Philon aufgedrungen und das zweite mochte er nicht aufgeben weil es ihm Gelegenheit gab seine Lectüre zu verwerthen und eine gewisse Selbstständigkeit in der Quellenbenutzung zu zeigen. Aus derselben Schrift des Kleitomachos an Lucilius ist sodann aller Wahrscheinlichkeit nach auch genommen was er nach Kleitomachos über das Auftreten des Karneades und Diogenes vor dem römischen Senat erzählt (137). Denn auch hier beginnt er mit „legi apud Clitomachum" also der Versicherung es selbst gelesen zu haben, und ausserdem ist das Erzählte der Art dass es gerade einen Römer an den Kleitomachos sich in jener Schrift wandte interessiren musste. —

Sehen wir von dem eben bezeichneten Stück ab, so ist nach dem Gesagten die Annahme wohl begründet dass der gesammten Darstellung Ciceros eine Schrift Philons zu Grunde lag. Welches war diese Schrift? Da der Vortrag des Lucullus dem Sosos des Antiochos entnommen war, so liegt es nahe dass man die Erwiderung Ciceros aus der Schrift ab-

leitet in welcher Philon dem Antiochos geantwortet hatte. Aber gab es denn überhaupt eine solche Schrift? Zeller freilich (III 1 S. 597, 7) vermuthet diess. Was er aber zum Beweise seiner Ansicht beibringt, genügt nicht. Denn die Stellen Ciceros und Augustins auf die er sich beruft sprechen zwar davon dass Philon die skeptische Akademie gegen die Angriffe des Antiochos vertheidigt habe, sagen aber kein Wort dass diess in einer Schrift geschehen sei:[1]) es bliebe daher die Möglichkeit dass mündliche Vorträge Philons zu verstehen seien; oder wenn wir auch an schriftliche Aeusserungen denken wollten, könnte denn Philon nicht schon vor dem Erscheinen des Sosos gegen seinen ehemaligen Schüler polemisirt haben? Wenigstens erfahren wir aus dem was uns Cicero Acad. pr. 11 f. über Antiochos' Disputationen mit Philons Schüler, dem Tyrier Herakleitos, erzählt, dass Antiochos schon damals von seinem Lehrer abgefallen war und den ihm eigenthümlichen Standpunkt innerhalb der Akademie eingenommen hatte. Zellers Meinung uns anzuschliessen müssen wir um so mehr Bedenken tragen als Cicero Acad. post. 13, wo er der Controverse zwischen Philon und Antiochos gedenkt, nur solcher Schriften Philons Erwähnung thut gegen die Antiochos geschrieben hatte, von Repliken Philons aber die hierauf erfolgt wären gänzlich schweigt.[2]) Dass der Sosos

[1]) Hierher gehören folgende von Zeller S. 592, 3 angeführten Stellen. Cicero Acad. post. 13: Antiochi magister Philo — — — negat in libris, quod coram etiam ex ipso audiebamus, duas Academias esse erroremque eorum qui ita putarunt coarguit. Acad. pr. 17: Philone autem vivo patrocinium Academiae non defuit. Augustin. c. Acad. III 18, 41: huic (dem Antiochos) arreptis iterum illis armis et Philon restitit donec moreretur et omnes ejus reliquias Tullius noster oppressit. An der ersten Stelle ist zwar von Schriften Philons die Rede, dass er aber darin seine Lehre gegen die Angriffe des Antiochos vertheidigt habe wird nicht gesagt.

[2]) Cicero sagt: „Antiochi magister Philo — — negat in libris

„geschichtlich keine Gegenschrift des Philon hervorrief“ hatte schon Krische (S. 194) ausgesprochen.[1]) Doch lassen wir diese Frage bei Seite so sprechen noch andere Gründe dafür dass Cicero wenigstens eine solche Schrift Philons mit der dieser auf den Sosos geantwortet hatte bei seiner Darstellung nicht benutzt hat.

Der Anfang der ciceronischen Darstellung scheint allerdings eine Kritik zu versprechen die dem Vortrage des Lucullus Schritt auf Schritt folgt. Lucullus hatte den Skeptikern vorgeworfen dass sie mit der Autorität der alten Philosophen Missbrauch trieben, dass dieselben nicht ihre Vorgänger sondern Dogmatiker gewesen seien (13—17). Diesen Vorwurf zu widerlegen schickt sich daher Cicero an (72 ff.). Aber wie thut er diess? Man sollte erwarten dass er die von Lucull vorgebrachten Argumente entkräften würde. Keineswegs: vielmehr begnügt er sich in positiver Weise zu zeigen dass die alten Philosophen Skeptiker gewesen seien. Lucull hatte einen partiellen Skepticismus der Naturphilosophen eingeräumt, nichtsdestoweniger sei der Dogmatismus das Ueberwiegende (14).[2]) Hierauf antwortet Cicero mit dem Nachweis dass jene Philosophen Skeptiker gewesen seien

---

quod coram etiam ex ipso audiebamus duas Academias esse erroremque eorum qui ita putarunt coarguit“. „Est“ inquit (Varro) „ut dicis; sed ignorare te non arbitror quae contra Philonia Antiochus scripsit“.

[1]) K. Fr. Hermann de Philone Larissaeo diss. I glaubt diese Bemerkung durch den Hinweis auf Augustins S. 320, 1 angeführte Worte widerlegen zu können.

[2]) Nec Arcesilae calumnia conferenda est cum Democriti verecundia. et tamen isti physici raro admodum, cum haerent aliquo loco, exclamant quasi mente incitati, Empedocles quidem ut interdum mihi furere videatur, abstrusa esse omnia, nihil nos sentire nihil cernere nihil omnino quale sit posse reperire: majorem autem partem mihi quidem omnes isti videntur nimis etiam quaedam adfirmare plusque profiteri se scire quam sciant.

d. h. er beweist was schliesslich auch Lucullus nicht geleugnet hatte. Worauf dagegen dieser sich berufen hatte, die zahlreichen dogmatischen Aeusserungen, berücksichtigt er gar nicht und doch musste er gerade hierüber sich aussprechen wenn seine Widerlegung eine wirkliche Widerlegung, nicht bloss die Wiederholung der angegriffenen Behauptungen sein sollte. Lucullus hatte ferner aus der Reihe der Skeptiker Sokrates und Platon entfernt. Die Gründe auf die er sich hierbei stützt sind bemerkenswerth. Aus Platons Schriften den Dogmatismus zu beweisen scheint er für unmöglich zu halten und beruft sich deshalb auf die in der alten Akademie enthaltene Tradition der Lehre;[1]) ebenso wenig vermag er natürlich die Thatsache zu leugnen dass Sokrates von sich das Bekenntniss des Nichtwissens abgelegt habe, was er leugnet ist nur dass man die Aeusserungen des Sokrates ohne Weiteres ernst nehmen dürfe und ohne die sie begleitende Ironie in Abzug zu bringen.[2]) Und was antwortet Cicero hierauf? Sokrates und Platon müssten zu den Skeptikern gezählt werden: jener weil er das Bekenntniss des Nichtwissens abgelegt habe, dieser weil es sich aus seinen Schriften ergebe.[3]) In der That, betrachten wir das

---

[1]) Es ist diess, beiläufig gesagt, für Antiochos ebenso charakteristisch als es für Philon der Umstand ist dass sein Vertreter, Cicero, lediglich die Autorität der platonischen Schriften gelten lässt. Vgl. hierzu was über die späteren Platoniker und ihren Anschluss an Philon bemerkt wurde S. 249 f.

[2]) 15: quorum (der Skeptiker) e numero tollendus est et Plato et Socrates: alter, quia reliquit perfectissimam disciplinam, Peripateticos et Academicos, nominibus differentis re congruentis, a quibus Stoici ipsi verbis magis quam sententiis dissenserunt; Socrates autem de se ipse detrahens in disputatione plus tribuebat eis quos volebat refellere; ita cum aliud diceret atque sentiret, libenter uti solitus est ea dissimulatione quam Graeci εἰρωνείαν vocant.

[3]) 74: et ab eis (den Skeptikern) ajebas removendum Socraten

Verhältniss der Aeusserungen Lucülls und Ciceros zu einander wie es wirklich ist ohne Rücksicht, auf die Art wie Cicero es uns darzustellen liebt, so scheint vielmehr Lucull den Cicero zu widerlegen und nicht umgekehrt. — Zu demselben Schluss führt auch die Vergleichung zweier anderer denselben Abschnitten der beiden Vorträge entnommenen Stellen. Lucull hatte die Meinung ausgesprochen, Arkesilaos sei dem Zenon nur aus Rivalität entgegengetreten (16). Hiergegen vertheidigt ihn Cicero indem er das Motiv seines Auftretens in den reinen Trieb nach Wahrheit setzt (77). Wie beweist er diess nun? Zunächst hebt er die Uebereinstimmung hervor, die zwischen Zenon und Arkesilaos darüber bestand dass das Meinen etwas des Weisen Unwürdiges sei; erst hiernach habe die Differenz zwischen Beiden begonnen infolge davon dass Zenon an die Stelle des Meinens, das er dem Weisen absprach, das Wissen setzte und dann durch immer neue Fragen des Arkesilaos schrittweise genöthigt wurde dieses Wissen näher zu bestimmen.[1]) Ist diess nun aber auch wirklich was es sein soll, ein Beweis dafür dass Arkesilaos bei seinem Auftreten gegen Zenon

---

et Platonem. cur? an de ullis certius possum dicere? vixisse cum eis equidem videor: ita multi sermones perscripti sunt e quibus dubitari non possit quin Socrati nihil sit visum sciri posse; excepit unum tantum „scire se nihil se scire", nihil amplius. quid dicam de Platone? qui certe tam multis libris haec persecutus non esset nisi probavisset. ironiam enim alterius, perpetuam praesertim, nulla fuit ratio persequi.

[1]) Arcesilan vero non obtrectandi causa cum Zenone pugnavisse sed verum invenire voluisse sic intellegitur: nemo umquam superiorum non modo expresserat sed ne dixerat quidem posse hominem nihil opinari nec solum posse sed ita necesse esse sapienti: visa est Arcesilae cum vera sententia tum honesta et digna sapiente; quaesivit de Zenone fortasse, quid futurum esset si nec percipere quicquam posset sapiens nec opinari sapientis esset. ille, credo,

lediglich durch Wahrheitsliebe, nicht durch Rivalitätsgelüste bestimmt wurde? Dass er in einem Stücke seine Uebereinstimmung mit den Stoikern bekannte, kann als solcher jedenfalls nicht gelten: denn dieses Stück ist ein unwesentliches, da es den Stoikern nicht so sehr darauf ankam dass der Weise keine Meinung sondern dass er ein Wissen haben werde. Ausserdem gibt diese Uebereinstimmung nur den Ausgangspunkt für das folgende maieutische Verfahren durch das Arkesilaos dem Zenon die nähere Bestimmung des Wissens abgewinnt. Nun scheint ja allerdings wer dieses Verfahren übt Belehrung bei dem Andern zu suchen und insofern nach Wahrheit zu streben. Aber konnte denn durch diesen Schein in jener Zeit, so lange nach Sokrates, sich noch Jemand täuschen lassen, zumal hier wo Arkesilaos damit seinen Gegner ad absurdum führt? Es würde diess eine höchst oberflächliche Kenntniss der Geschichte der Philosophie voraussetzen, auf die wenigstens Ciceros griechischer Gewährsmann bei seinen Lesern nicht rechnen konnte. Aber dass Arkesilaos zu seiner Polemik lediglich durch Rivalität geführt worden sei, ist ja in Luculls Worten nur ein Nebenpunkt, den erst Cicero in seiner Erwiderung zu einer Wichtigkeit aufgeblasen hat die er ursprünglich gar nicht besass. Nur als eine bestehende Meinung und nur in Parenthese bemerkt es Lucull.[1]) Beseitigen wir es, so bleibt

---

nihil opinaturum quoniam esset quod percipi posset. quid ergo id esset? visum, credo. quale igitur visum? tum illum ita definisse, ex eo quod esset sicut esset inpressum et signatum et effictum. post requisitum etc.

[1]) Seine Worte sind: sed fuerint illa veteribus si voltis incognita: nihilne est igitur actum, quod investigata sunt posteaquam Arcesilas, Zenoni ut putatur obtrectans nihil novi reperienti sed emendanti superiores inmutatione verborum, dum hujus definitiones labefactare volt conatus est clarissimis rebus tenebras obducere?

als Hauptgedanke seiner Worte übrig, dass gewisse Lehren nicht schon darum verwerflich sind weil sie den Alten noch unbekannt waren und erst bei den Stoikern infolge der Polemik des Arkesilaos hervorgetreten sind. Wird diese Bemerkung Lucults nun durch Ciceros Worte widerlegt? Keineswegs: sie wird nicht einmal berücksichtigt. Denn was diese Bemerkung schon voraussetzt, dass nämlich die zenonische Theorie eine Frucht der von Arkesilaos geführten Polemik ist, das führen jene uns nur noch deutlicher vor Augen. Auch hier also haben wir wieder dasselbe Verhältniss: wenn wir den wirklichen Werth der Argumente, nicht den den ihnen Cicero geben möchte, ins Auge fassen, so widerlegen nicht Ciceros Worte den Lucull sondern umgekehrt Lucults Worte den Cicero. Ja in diesem Falle, könnte man sagen, gesteht es Lucull sogar ausdrücklich ein. Denn wenn er seine Bemerkung mit den Worten einleitet „sed fuerint illa veteribus, si voltis, incognita“ so zeigt er durch „si voltis“ dass er eben die Voraussetzung gelten lässt der Cicero so grossen Werth beilegt und die er eingehend zu begründen sucht. Und noch mehr. Lucults angeführte Worte sind in dem Zusammenhang in dem sie jetzt stehen vollkommen unverständlich. Was das „illa“ bedeutet lernen wir erst aus folgenden Worten in Ciceros Widerlegung: nemo umquam superiorum non modo expresserat sed ne dixerat quidem posse hominem nihil opinari nec solum posse sed ita necesse esse sapienti. Für gewöhnlich aber ist es doch die Widerlegung die erst nach Kenntnissnahme der bestrittenen Behauptung verständlich wird und nicht wie hier umgekehrt. — Das bisher Erwähnte war dem Abschnitt entnommen der auf Grund der Geschichte der Philosophie die Ansprüche des Skepticismus und Dogmatismus prüft. Hiernach wird die Frage erörtert ob und in wie weit die Sinne zuverlässig sind. Ausdrücklich knüpft Cicero (79) an die Worte Lucults

(19) an. Hatte dieser das Zeugniss der Sinne nur unter der Bedingung gelten lassen dass sie gesund sind,[1]) so bestreitet Cicero dass sie selbst in dieser Beschränkung zuverlässig seien.[2]) So scheint er sich streng an die Worte Luculls zu halten. Doch thut er diess nur in dem angegebenen Punkte. Denn in einem anderen vernachlässigt er sie desto mehr, wenn er die Unzuverlässigkeit der Sinne aus unserem Unvermögen auf grosse Entfernungen etwas zu erkennen beweist. Oder ist diesem Einwurf nicht schon durch Luculls Erklärung die Spitze abgebrochen, dass die Sinne nur in sofern die Wahrheit enthielten als sie nicht bloss gesund sondern auch in ihrer Thätigkeit nicht behindert, insbesondere durch räumliche Verhältnisse nicht behindert seien?[3]) Cicero fügt freilich noch ein anderes Argument hinzu und weist auf diejenigen hin denen während sie selber in einem Schiffe fahren die Dinge am Ufer sich zu bewegen scheinen (81). Aber dass Lucull auch hierdurch nicht ge-

---

[1]) 19: ordiamur igitur a sensibus quorum ita clara judicia et certa sunt ut si optio naturae nostrae detur et ab ea deus aliqui requirat, contentane sit suis integris incorruptisque sensibus an postulet melius aliquid, non videam quid quaerat amplius — — — — meo autem judicio ita est maxima in sensibus veritas, si et sani sunt ac valentes etc.

[2]) 80: si, inquis, deus te interroget, sanis modo et integris sensibus num amplius quid desideres, quid respondeas? utinam quidem roget! audiet quam nobiscum male egerit. ut enim vera videamus, quam longe videmus? etc.

[3]) 19: non enim is sum qui quicquid videtur tale dicam esse quale videatur: Epicurus hoc viderit et alia multa. meo autem judicio ita est maxima in sensibus veritas si et sani sunt ac valentes et omnia removentur quae obstant et inpediunt. itaque et lumen mutari saepe volumus et situs earum rerum quas intuemur et intervalla aut contrahimus aut diducimus multaque facimus usque eo dum aspectus ipse fidem faciat sui judicii.

troffen wird, muss er selber eingestehen (82).[1] Lucullus hatte ferner die Meinung geäussert dass der Mensch mit den Sinnen die ihm die Natur verliehen zufrieden sein könne (19, s. S. 326, 1). Cicero bestreitet diess: denn nicht bloss gebe es einzelne Menschen deren Sinnesschärfe das gewöhnliche und natürliche Maass überschreite, sondern ganze Thierarten seien hierin den Menschen überlegen. Scheinbar wird hierdurch allerdings Lucullis Behauptung widerlegt. Aber auch nur scheinbar: denn das Wesentliche an derselben ist doch offenbar dass die von der Natur den Menschen verliehene Sinnesschärfe richtig benutzt für unser Bedürfniss vollkommen ausreichend sei, und hiergegen bringt Cicero nichts vor; woran er sich hält ist allein der Satz dass die Natur bereits den Menschen mit einer Sinnesschärfe ausgestattet habe wie er sie nur wünschen könne und auch diesen Satz muss er, um ihn durch den Hinweis auf eine grössere Perfectibilität der Sinne widerlegen zu können, erst dahin auslegen als ob dadurch nicht vernünftige sondern ins Grenzenlose ausschweifende Wünsche gemeint wären. Auch hier also bemerken wir wie schon vorhin (S. 324) dass Cicero da er um eine triftige Antwort auf Lucullis Behauptungen verlegen ist die Polemik auf Nebenpunkte hinüberspielt — in diesem letzteren Falle vielleicht nur auf eine Redefloskel die er selbst erst hinzugethan hatte und der möglicher Weise im griechischen Originale gar nichts entsprach. Noch einen anderen Weg sich aus der Verlegenheit zu ziehen hat Cicero eingeschlagen, indem er nicht Lucull sondern Epikur widerlegt gegen den sich thatsächlich seine Polemik 79—83

[1]) Sed quid ego de nave? vidi enim a te remum contemni. Diess bezieht sich auf folgende den in der vorigen Anmerkung citirten vorausgehende Worte Lucullis (19): nec vero hoc loco exspectandum est dum de remo inflexo aut de collo columbae respondeam.

richtet. Damit musste er aber auf sehr vergessliche oder blöde Leser rechnen: denn aufs ausdrücklichste hatte Lucull a. a. O. einer Verwechselung seiner Theorie mit derjenigen Epikurs vorgebeugt. Auch hier stellt sich somit als das wirkliche Verhältniss der beiden Vorträge heraus dass Cicero durch Lucull und nicht umgekehrt widerlegt wird. — Folgen wir weiter der Polemik Ciceros. Lucullus hatte behauptet, dass niemals in der Natur zwei Dinge sich vollkommen gleich seien (56), und dabei auf das Beispiel von Zwillingen, der Brüder P. und Q. Servilius Geminus, hingewiesen die zwar von Fremden, aber nicht von ihren Angehörigen verwechselt wurden. Nun könnte aber ja gerade unter den Fremden der Weise sein: Lucull bemerkt deshalb dass derselbe in solchen Fällen seine Zustimmung zurückhalten werde. Was sagt hiergegen Cicero? Er verhöhnt Lucullus und der Stoiker Behauptung dass jedes Ding sein eigenthümliches von allen anderen verschiedenes Wesen habe: denn das werde ja durch das Beispiel der genannten Zwillinge widerlegt (84 f.). Dass Lucull eine solche Verwerthung dieses Beispiels abgewiesen und dasselbe vielmehr zur Bestätigung seiner Ansicht benutzt hatte, scheint Cicero nicht mehr zu wissen. Aber mag auch der hierauf gegründete Schluss zusammenfallen, Cicero hat einen neuen Einwand bereit: es handelt sich, sagt er, hier nicht um die Dinge selber die immerhin verschieden sein mögen sondern um die Art wie sie erscheinen durch die uns wenigstens eine sichere Entscheidung unmöglich wird.[1]) Auch hier kann Cicero der Vorwurf nicht erspart

[1]) 84: ne sit sane (sc. tanta similitudo in rerum natura): videri certe potest: fallet igitur sensum, et si una fefellerit similitudo, dubia omnia reddiderit. sublato enim judicio illo quo oportet agnosci, etiam si ipse erit quem videris qui tibi videbitur, tamen non ea nota judicabis qua dicis oportere ut non possit esse ejusdem modi falsa. 85: haec (die stoische Behauptung dass kein Haar dem andern voll-

werden dass er gegen Lucull mit einer bereits gebrauchten und abgestumpften Waffe kämpft. Denn ausdrücklich hatte dieser nicht nur erklärt dass wer die Unterscheidbarkeit der Vorstellungsbilder leugne damit auch die Grenzen der Dinge selber verwische sondern auch hinzugefügt dass es absurd sei wie die Skeptiker bisweilen thäten einen Unterschied zu machen zwischen den Eindrücken an sich, d. i. den Dingen welche die Eindrücke hervorbringen, und deren Aussehen und Gestalt, d. i. der Art wie sie uns erscheinen.[1] Cicero

kommen gleich sei und ebenso kein Korn) refelli possunt, sed pugnare nolo. ad id enim quod agitur nihil interest omnibusne partibus visa res nihil differat an internosci non possit etiam si differat.

[1] 58: veri enim et falsi non modo cognitio sed etiam natura tolletur si nihil erit quod intersit; ut etiam illud absurdum sit quod interdum soletis dicere, cum visa in animos inprimantur non vos id dicere inter ipsas inpressiones nihil interesse sed inter species et quasdam formas eorum. quasi vero non specie visa judicentur! quae fidem nullam habebunt sublata veri et falsi nota. Die von den Worten „ipsas inpressiones" gegebene Erklärung ist offenbar die richtige. Die Eindrücke an sich, ist der Sinn, sind nicht identisch, man kann deshalb von einem ersten, zweiten Eindruck u. s. w. sprechen, aber die Bilder die durch sie entstehen sind nicht zu unterscheiden da sie in Bezug auf Aussehen und Gestalt vollkommen übereinstimmen. Nun sind freilich nicht-identische auch solche Eindrücke die von einem und demselben Objecte ausgehen; die Nicht-Identität von solchen Eindrücken und die Nicht-Identität des betreffenden Objects zu behaupten wäre daher keineswegs dasselbe. Wir müssen aber bedenken dass in dem Zusammenhang sowohl der Worte Luculls wie derjenigen Ciceros immer nur von Eindrücken die Rede ist die wenn sie schon die gleiche Beschaffenheit haben doch von verschiedenen Dingen (Eiern, Zwillingen) ausgehen. Zu sagen aber dass dergleichen Eindrücke nicht identisch sind und dass es die zu ihnen gehörenden Dinge nicht sind, läuft thatsächlich auf dasselbe hinaus. Hierdurch ist die im Texte gegebene Erläuterung von „ipsas inpressiones" gerechtfertigt. Dass Lucull dieselbe Ansicht im Sinne hat die Cicero dann in der Widerlegung vorbringt bestätigen auch die ersten der citirten Worte „veri enim — quod intersit"; denn hier wird eben

mag also immer triumphiren und den von Lucull bereits abgethanen Gedanken der Skeptiker von Neuem vorbringen, in Wahrheit ist nicht er sondern Lucull derjenige der den Anderen kritisirt. Denn das auf die eventuelle Ununterscheidbarkeit von Siegelabdrücken und Werken der Bildhauerei gegründete Argument (85 f.) wird zwar von Cicero wie etwas Neues vorgetragen, ist aber in Wahrheit ganz dasselbe wie das von der Aehnlichkeit der Eier und Zwillinge hergenommene und kann also schon deshalb als von Lucullus bereits erledigt gelten. Letzterer kommt uns aber ausserdem noch durch ein ausdrückliches Zeugniss zu Hilfe, wenn er 54 die Ansicht der Gegner die er sich anschickt zu widerlegen folgendermaassen zusammenfasst: similitudines vero aut geminorum aut signorum anulis inpressorum pueriliter consectantur. — Gleich nach dem eben Besprochenen trägt Cicero allerdings einen Einwand vor (27, 86), den Lucullus noch nicht berücksichtigt hatte. Der letztere hatte sich zum Beweis für die Tüchtigkeit der Sinne auch auf die grössere Schärfe berufen, die dieselben bei kunstmässiger Ausbildung und Uebung erlangen (20). Was Cicero hierauf erwidert ist dass dieses Argument vielmehr gegen Lucullus spreche: denn dass es erst dieser Mühe bedürfe um mittels der Sinne etwas zu erkennen, darin zeige sich gerade dass sie an sich für die Erkenntniss nichts werth seien. So konnte Cicero

geleugnet dass wir berechtigt sind zwischen den Dingen wie wir sie erkennen und wie sie wirklich und von Natur sind einen Unterschied zu machen. — Früher hatte ich die behauptete Ungleichheit der Eindrücke an sich auf die verschiedene Stärke bezogen mit der dieselben bei überdiess gleicher Beschaffenheit nach der Ansicht der Skeptiker (vgl. Sext. dogm. I 173 und dazu Acad. pr. 52 nach welcher letzteren Stelle Traumgesichte und wache Vorstellungen zwar dieselbe „species" haben trotzdem aber nicht die gleiche „adprobatio" erzwingen) auf uns wirken, muss indessen diese Vermuthung jetzt aufgeben.

dem Lucullus nur antworten wenn er ihm einen Gedanken unterschob den dieser gar nicht geäussert hatte. Lucullus hatte gesagt, die Sinne, die von Natur schon höchst zuverlässige Zeugen seien, würden diess in noch höherem Grade bei kunstmässiger Ausbildung; an die Stelle dieses Gedankens setzt Cicero einen andern dass erst die Ausbildung die Sinne zu zuverlässigen Zeugen mache. Es ist bezeichnend dass hier wo einmal eine von Lucull noch nicht berücksichtigte Widerlegung versucht wird dieselbe durch solche Mittel zu Stande kommt und als innerlich hohl in sich selber zerfällt. Den nahe liegenden Schluss dass Cicero sie selbständig fabricirt hat, dass aus ihr also für das Verhältniss das zwischen der Quelle von Luculls Vortrag und der von Ciceros Widerlegung besteht nichts gefolgert werden darf, brauchte ich nicht erst ausdrücklich zu ziehen. — Es folgen bei Cicero die Ausfälle gegen die naturphilosophische Disciplin (86 f.). Dieselben setzen voraus dass Lucullus auch über diese Dinge gewisse Dogmen aus voller Ueberzeugung vorgetragen habe. Vergleichen wir nun die betreffende Stelle in Lucullis Vortrag (30) so finden wir in ihr keineswegs einen entschiedenen Dogmatismus. Man lese doch Folgendes: nam quid eum facturum putem de abditis rebus et obscuris qui lucem eripere conetur? sed disputari poterat subtiliter quanto quasi artificio natura fabricata esset primum animal omne etc. Verborgen und dunkel nennt er was in den Bereich der Naturphilosophie fällt und das Aeusserste was er einräumt scheint zu sein dass man scharfsinnig darüber reden könne. Das ist aber nicht der Ausdruck eines seiner Unfehlbarkeit gewissen Dogmatismus sondern eines gemässigten Skepticismus, der wie wir schon früher (S. 277) gesehen haben Antiochos in der Naturphilosophie eigen war. So erscheinen abermals Lucullis Aeusserungen, indem sie dem Skepticismus eine Concession machen, als eine Antwort auf dessen An-

griffe, während andererseits Ciceros Erwiderung dadurch gegenstandslos geworden ist.[1]) — Cicero geht sodann dazu über von den Vorstellungen zu sprechen, die den Menschen im Traume und während des Wahnsinns kommen (87—91). Da diese Vorstellungen zugestandenermaassen falsch sind und doch auf den Geist mit der Kraft von wahren wirken, so schienen sie die Theorie der Skeptiker zu unterstützen und gehörten deshalb mit zum Inventar der gegen die Dogmatiker geführten Polemik. Darum hatte sie auch Lucullus und, wie uns in diesem Falle noch ausdrücklich gesagt wird, schon Antiochos einer eingehenden Erörterung gewürdigt (49 ff.). Bringt nun Ciceros Widerlegung dieser Widerlegung etwas Neues? Lucullus hatte bemerkt dass die Vorstellungen der Schlafenden u. s. w. schwächer seien als die der Wachenden u. s. w. und zum Beweise sich auf die Urtheile der Erwachten über ihre früheren Träume und der wieder zur Vernunft Gekommenen über ihre Phantasien während des Wahnsinns berufen. Cicero findet (88) diese Bemerkung sowie ihre Begründung unzutreffend: „quasi quisquam neget et qui experrectus sit eum somnia sua visa putare et cujus furor consederit putare non fuisse ea vera quae essent sibi visa in furore. Sed non id agitur: tum cum videbantur quo modo viderentur, id quaeritur. nisi vero Ennium" etc. Da er auf dasselbe Argument noch einmal zum Schluss zurückkommt,[2]) so dürfen wir annehmen dass er

[1]) Wenn Lucull a. a. O. Ciceros Polemik gegen die Naturphilosophie voraussagt, so hat diess möglicherweise seinen Grund im griechischen Original in dem auf solche bereits erfolgte Angriffe Rücksicht genommen wurde.

[2]) 90: vos autem nihil agitis cum illa falsa vel furiosorum vel somniantium recordatione ipsorum refellitis; non enim id quaeritur qualis recordatio fieri soleat eorum qui experrecti sint aut eorum qui furere destiterint, sed qualis visio fuerit aut furentium aut somniantium tum cum movebantur.

ihm eine grosse Bedeutung beilegte und dass er hoffte mit demselben gegen Lucullus einen unvorhergesehenen Schlag zu führen. Aber auch diessmal wird unsere an Ciceros Worte sich knüpfende Erwartung getäuscht. Denn unmittelbar nach der Bemerkung gegen welche sich Ciceros Widerlegung richtet macht Lucull sich selber (52) den Einwand: „at enim dum videntur, eadem est in somnis species eorumque quae vigilantes videmus“. Es ist dieser selbe Einwand den Cicero dann wie einen ganz neuen dem Lucull entgegenhält, und zwar was noch auffallender ist ohne der Widerlegung die Lucull[1]) ihm bereits hatte zu Theil werden lassen auch nur mit einer Silbe zu gedenken. — Es folgt in Ciceros Widerlegung der Abschnitt dessen Aufgabe die Kritik der stoischen Dialektik ist (91 ff.). Auch hier weist Cicero zwar auf Lucullls Ausführungen hin[2]) ohne sie jedoch thatsächlich zu berücksichtigen. Und doch ist es keineswegs die Kürze der Darstellung die ihn hiervon abhält. Denn namentlich was den Sorites betrifft spart er die Worte nicht um die Berechtigung dieses dialektischen Verfahrens zu erweisen (92 ff.). Trotzdem kommt er hier nicht über Chrysipp hinaus und begnügt sich das Verkehrte der Methode zu zeigen mit der dieser Stoiker sich den Schlingen dieses Schlusses zu ent-

[1]) A. a. O.: primum interest, sed id omittamus: illud enim dicimus non eandem esse vim neque integritatem dormientium et vigilantium nec mente nec sensu. ne vinulenti quidem quae faciunt, eadem adprobatione faciunt qua sobrii: dubitant haesitant revocant se interdum eisque, quae videntur, inbecillius adsentiuntur, cumque edormiverunt illa visa quam levia fuerint intellegunt. quod idem contingit insanis ut et incipientes furere sentiant et dicant aliquid quod non sit id videri sibi et cum relaxentur sentiant atque illa dicant Alcmaeonis etc.

[2]) 92: tum paucis additis venit (sc. dialectica) ad soritas, lubricum sane et periculosum locum, quod tu modo dicebas esse vitiosum interrogandi genus.

ziehen versucht hatte. Als ob Lucullus Chrysipps Vertheidigung zu seiner eigenen gemacht hätte, der dieselbe vielmehr gar nicht erwähnt! Statt dessen hatte Lucull den Sorites in einer besonderen Anwendung getadelt und ad absurdum zu führen gesucht (49 f.). Hierauf musste Cicero erwidern wenn er wirklich Lucull's Vortrag widerlegen wollte. Da er es nicht gethan hat, so müssen wir abermals schliessen dass ihn sein griechisches Original im Stich liess und er unfähig war von sich aus eine Widerlegung zu finden. — Dasselbe Verhältniss beider Darstellungen kommt nun ausser in den angeführten auch noch in anderen Fällen zum Vorschein. Nirgends ist mir in Ciceros Kritik ein eigenthümliches Argument von wirklicher Bedeutung begegnet, das nur durch die Beziehung auf Lucull's Vortrag seine Erklärung fände und daher einem gegen die dort benutzte Schrift des Antiochos polemisirenden Werk entnommen sein müsste. Nur eine Ausnahme scheint stattzufinden. Lucullus hatte (22) behauptet dass mit der Leugnung des Wissens auch das Gedächtniss aufgehoben würde. Dem gegenüber weist Cicero (166) auf den Epikureer Polyainos hin, der früher Mathematiker gewesen war und erst später in die epikureische Schule eintrat. Wäre nun, meint Cicero, die Behauptung Lucull's richtig d. h. gäbe es ein Gedächtniss nur so weit auch ein Wissen vorhanden ist, so müsste Polyain mit seiner Bekehrung zum Epikureismus die ganze Mathematik, da diese ja den Epikureern nicht als Wissen galt, vergessen haben. Das Argument sieht nicht danach aus als ob Cicero selbst es gefunden habe. Dass es aber einer Schrift entnommen sei die den Vortrag des Lucullus oder vielmehr das diesem zu Grunde liegende Werk des Antiochos bekämpfte, folgt hieraus keineswegs. Denn auch die Behauptung gegen die es sich richtet war in Wirklichkeit wohl weder Lucull noch auch Antiochos eigenthümlich sondern fand sich auch bei

den Stoikern. Dieses eine Argument ist daher nicht genügend ein Resultat umzustossen das sich uns aus der Betrachtung einer grösseren Zahl von Fällen ergeben hat und hier schliesslich noch durch einen bestätigt werden mag. Nachdem Cicero des Vorwurfs gedacht hat den man gegen die Skeptiker erhoben hatte weil sie jede Möglichkeit eines Erkennens leugneten und damit die Grundlage des menschlichen Handelns und Lebens zerstörten, spricht er seine Verwunderung darüber aus dass gerade Antiochos in dieser Weise sich äussern konnte: denn ihm sei doch nicht unbekannt gewesen in welcher Weise die Skeptiker den schlimmen Consequenzen ihrer Theorie vorbeugten, dass sie nämlich ein Wahrscheinliches übrig liessen oder doch wenigstens ein Augenscheinliches nicht leugneten.[1]) Dass Cicero mit dieser Klage über das Unrecht das den Skeptikern geschehen sei sich nicht an Lucullus sondern an Antiochos wendet, spricht jedenfalls dafür wenn es auch selbstverständlich nicht beweisend ist, dass er etwas Derartiges schon in seiner griechischen Quelle fand. Und nun denke man an Lucull's Worte zurück in denen dieser zwei Classen von Skeptikern sondert, die Einen welche Alles für unsicher erklären ohne dessen irgend welchen Hehl zu haben und die Anderen die diess nicht Wort haben wollen. Diese Anderen, wie er ausdrücklich sagt, beklagten sich dass man sie mit jenen verwechsele; während doch ein wesentlicher Unterschied zwischen ihnen beiden bestehe; für jene habe jede Vorstellung gleichen

[1]) 102: quamquam nihil mihi tam mirum videtur quam ita dici ab Antiocho quidem maxime, cui erant ea quae paulo ante dixi notissima. licet enim hoc quivis arbitratu suo reprehendat quod negemus rem ullam percipi posse, certe levior reprehensio est quod tamen dicimus esse quaedam probabilia. non videtur hoc satis esse vobis. ne sit: illa certe debemus effugere quae a te vel maxime agitata sunt: „nihil igitur cernis? nihil audis? nihil tibi est perspicuum?“

Werth wohingegen sie um einen Anhalt für unsere Handlungen zu gewinnen den wahrscheinlichen Vorstellungen vor anderen einen Vorzug einräumten.[1] Und diese selben sind es auch, die wie uns gleich darauf gesagt wird wenigstens ein Augenscheinliches festhalten wollten.[2] Die Skeptiker gegen die sich Lucullus wendet beklagen sich also wie Cicero über die falschen Consequenzen die man aus ihrer Theorie gezogen hat und machen um jene aufzuheben auch dieselben beiden Momente geltend wie er. Nun haben wir zwar früher gesehen dass bei den milderen Skeptikern Lucullis an Karneades zu denken ist (oben S. 212 f.); Cicero dagegen, wie eine andere Untersuchung wahrscheinlich gemacht hat, schöpfte aus einer Schrift Philons. Die Skeptiker Lucullis, scheint es daher, können nicht mit denen identisch sein deren Aeusserungen Cicero wiedergibt. Dieser Schluss wird indessen dadurch widerlegt dass Philon in dem Abschnitte seiner Schrift dem die fraglichen Worte Ciceros entnommen sind sich ganz auf den Standpunkt des Karneades stellte und von hier aus das Recht der Skepsis vertheidigte, die ihm eigenthümlichen Concessionen dagegen erst in einem späteren Theile machte (vgl. S. 308 ff.). Nichts kann uns also hindern die Beschwerden, welche Cicero im Namen der Skepsis gegen Antiochos erhebt, für dieselben zu halten die

[1]) 32: alii autem elegantius, qui etiam queruntur quod eos insimulemus omnia incerta dicere, quantumque intersit inter incertum et id quod percipi non possit docere conantur eaque distinguere. — — — volunt enim — — — probabile aliquid esse et quasi veri simile eaque se uti regula et in agenda vita et in quaerendo ac disserendo.

[2]) 34: simili in errore versantur cum convitio veritatis coacti perspicua a perceptis volunt distinguere et conantur ostendere esse aliquid perspicui, verum illud quidem et inpressum in animo atque mente, neque tamen id percipi ac conprehendi posse.

bereits Lucullus in seinem Vortrage berücksichtigt hatte. So tritt hier noch einmal und wie mir scheint in besonders auffälliger Weise das schon in anderen Fällen beobachtete Verhältniss der Vorträge Lucullis und Ciceros uns entgegen: dass nämlich Cicero den Lucull zu widerlegen vorgibt, thatsächlich aber diese Widerlegung von Lucull schon verwerthet war.

Für dieses Verhältniss weiss ich keine andere Erklärung als dass Ciceros Vortrag aus eben der Schrift Philons genommen ist gegen welche die von Lucull benutzte Schrift des Antiochos, der Sosos, sich richtete. Die Beschaffenheit des ciceronischen Vortrags und die Schlüsse, die wir hieraus auf den Inhalt der philonischen Schrift ziehen können, stehen dieser Annahme nicht im Wege. Wie Cicero in seinem Vortrag so muss hiernach auch Philon in seiner Schrift eine Kritik der Lehre des Antiochos gegeben haben. Diess setzt allerdings voraus dass Antiochos schon damals, beim Erscheinen jener Schrift, sich innerhalb der Akademie von seinem Lehrer unabhängig gemacht und den bekannten ihm eigenthümlichen Standpunkt eingenommen hatte. Zu dieser Voraussetzung sind wir aber vollkommen berechtigt da dieselbe auch der Erzählung des Lucullus über seinen Aufenthalt in Alexandria und die Disputation zwischen Heraklit und Antiochos zu Grunde liegt (Acad. pr. 11 f.): denn den Anlass zu dieser Disputation gab das Eintreffen der philonischen Schrift, eben der gegen welche später der Sosos polemisirte, und in dieser Disputation vertritt Antiochos schon ganz nicht nur überhaupt den dogmatischen sondern auch den ihm eigenthümlichen Standpunkt, auf den er natürlich nicht durch eine plötzliche Offenbarung oder vermöge einer angeborenen Lust am Widerspruch durch Philons jüngstes Werk gedrängt worden war. Ja erst bei der Annahme dass diese Schrift Philons sich gegen Antiochos rich-

tete begreifen wir vollkommen den Aerger den dieser darüber empfand und dass er wie Lucullus sagt sich über sie mit einer Heftigkeit äusserte die mit der sonstigen Milde seines Wesens nicht im Einklang stand. Aber die Schrift Philons wenn wir sie im Spiegel des ciceronischen Vortrags schauen enthielt nicht bloss eine Polemik gegen Antiochos sondern suchte auch Philons eigenen Standpunkt zu vertheidigen (S. 311 f.). Sie scheint also vorauszusetzen dass Antiochos bereits begonnen hatte gegen seinen Lehrer zu polemisiren. Bei strenger Erklärung der Worte Lucullս freilich wäre der Sosos die erste Schrift gewesen mit der Antiochos gegen Philon auftrat.[1] Aber auch wenn wir diese strenge Erklärung für die richtige halten, so könnte doch Antiochos in seinen mündlichen Vorträgen die Ansichten Philons bestritten haben. Dass indessen gegen solche sich Philons Schrift wandte ist deshalb unwahrscheinlich weil eine so genaue Kenntniss der eigenthümlichen Lehre des Antiochos als sich in ihr kund gibt viel leichter aus der Benutzung einer schriftlichen Darstellung sich erklärt. Nun ist es aber auch denkbar dass Antiochos seine eigenthümliche Auffassung der akademischen Lehre in einer Schrift niederlegte ohne deshalb gerade gegen Philon zu polemisiren. Wogegen er polemisirte und wogegen er polemisiren musste, war nur überhaupt die skeptische Richtung innerhalb der Akademie; diess konnte er aber thun auch wenn er seinen Lehrer nicht persönlich angriff. Erst als dieser dann mit der ihm ganz allein gehörenden Erklärung des *καταληπτὸν* hervorgetreten war, musste natürlich auch Antiochos seine Polemik speziell gegen ihn richten. Nicht mehr als eine allgemein gehaltene Pole-

[1]) 12: nec se tenuit quin contra suum doctorem librum etiam ederet qui Sosus inscribitur. Erst dann war diess ein Zeichen für den hohen Grad der Entrüstung welche Philons Schrift in ihm erregte wenn er vorher etwas der Art noch nicht gethan hatte.

mik gegen die akademische Skepsis setzt denn auch die Rechtfertigung der letzteren im ersten Theil des ciceronischen Vortrags voraus in welcher wie wir gesehen haben Philon sich zunächst ganz auf den Standpunkt des Kleitomachos stellt. So ist die Annahme, wonach die von Cicero benutzte Schrift eine Schrift Philons, aber nicht eine Antwort auf den Sosos war, durch die Voraussetzungen zu denen sie führt nicht erschüttert sondern von Neuem bestätigt worden. — Sie hat sich aber noch in einer anderen Prüfung zu bewähren. Ihr zufolge soll die von Cicero benutzte Schrift Philons dieselbe sein gegen welche Antiochos den Sosos schrieb. Ueber den Inhalt und die Beschaffenheit dieser philonischen Schrift haben wir nun allerdings nur wenige, dafür aber desto bestimmtere Nachrichten. Wir wissen dass Philon in dieser Schrift eine neue ihm eigenthümliche Auffassung des *καταληπτὸν* vorgebracht hatte und dass die Schrift in zwei Bücher getheilt war. Stimmt nun zu diesen beiden Merkmalen was uns Cicero aus der fraglichen Schrift erhalten hat? Das ist die Frage die wir aufwerfen müssen und sofort mit Ja! beantworten können. Denn dass Cicero sich Philons eigenthümliche Auffassung des *καταληπτὸν* zu Nutze macht (112 f.) haben wir schon früher (S. 288 f.) gesehen und es fällt dieser Umstand um so mehr ins Gewicht als Cicero selbst mit dieser Auffassung Philons sich keineswegs einverstanden erklärt, die Benutzung derselben also kaum anders erklärt werden kann als dadurch dass sie ihm durch eine besonders ausführliche und nachdrückliche Darstellung im griechischen Original gewissermaassen aufgenöthigt wurde; den zwei Büchern der philonischen Schrift aber entsprechen die beiden Theile des ciceronischen Vortrags deren erster die Rechtfertigung des philonischen Standpunkts, der zweite den Angriff gegen Antiochos enthält. Fast ebenso sicher ferner ist es dass es diese Schrift Philons war in der

er die Identität der verschiedenen Akademien, der skeptischen und der älteren, behauptet und die entgegengesetzte Meinung Anderer zurückgewiesen hatte. Denn Beides soll er in einer Schrift gethan haben gegen die Antiochos polemisirt hatte (Acad. post. 13, vgl. dazu S. 200, 1). Und in der That lässt die neue und etwas gezwungene Erklärung des καταληπτὸν auf einen bestimmten Zweck den Philon damit verfolgte schliessen und dieser kann kein anderer gewesen sein als dadurch eine Brücke vom Dogmatismus der alten zum Skepticismus der jüngeren Akademie zu schlagen, jene ebenso als skeptisch wie diese als dogmatisch erscheinen zu lassen. So wird denn wirklich auf Grund jener laxeren Auffassung des καταληπτὸν von Cicero Acad. pr. 112 f. eine Versöhnung der Skepsis mit den Peripatetikern und der alten Akademie für möglich erklärt. Die eben angeführte ciceronische Stelle beweist aber noch mehr: sie zeigt dass auch dieses dritte Merkmal das der philonischen im Sosos bekämpften Schrift eigen ist in der von Cicero für seinen Vortrag benutzten Schrift wiederkehrte.

So auffallend auf den ersten Anblick die Ansicht erschien dass Cicero zur Bestreitung eines philosophischen Vortrages eine Schrift benutzt habe deren Inhalt in diesem schon widerlegt war, so ist sie doch jetzt hinreichend begründet. Sie lässt sich überdiess noch mehr bestätigen. Denn Cicero und Varro berühren in ihrem einleitenden Gespräch die zwischen den verschiedenen Akademien obwaltenden Differenzen (Acad. post. 13), Cicero bemerkt dass Antiochos' Ansicht von Philon widerlegt worden sei und Varro weist auf die Erwiderung des Antiochos hin worunter natürlich der Sosos zu verstehen ist;[1]) dass aber auf den Sosos hin Philon

[1]) Dass Antiochos mehrere Schriften gegen Philon verfasst habe, wird durch die Art wie Lucull sich über den Sosos ausspricht, sehr unwahrscheinlich. Vgl. die betreffenden Worte S. 338, 1. Wären dem

wieder mit einer Replik hervorgetreten sei, wird mit keinem Worte gesagt. Wir müssen daher wohl schliessen dass mit dem Sosos der literarische Streit zwischen Lehrer und Schüler abgethan war.[1]) Oder will man diess nicht zugeben so wird man es doch kaum glaublich finden dass Cicero wenn ihm eine schriftliche Replik Philons bekannt war, wenn sie es war die er bereits für die skeptische Darstellung der ersten Redaktion der Akademica benutzt hatte, dass er dieselbe dann gar nicht erwähnt haben sollte. Das viel gemissbrauchte argumentum ex silentio ist hier einmal an seinem Platze. Seine Wirkung wird noch durch eine andere Erwägung unterstützt. Cicero bekennt sich fortwährend mit dem Munde zu Philon, Philon ist ihm der Hauptvertreter der akademischen Skepsis. Wie kommt es nun dass er gerade das Eigenthümlichste in Philons Lehre, die neue Erklärung des *καταληπτὸν* sich nicht angeeignet hat, sondern ihr geradezu widerspricht (vgl. S. 289)? Freilich konnte er sich hier auf den Vorgang eines andern Schülers Philons, des Heraklit, berufen. Aber diess genügt doch kaum um einen solchen Abfall von dem verehrten Lehrer zu rechtfertigen. Unter der Annahme dass Philon auf den Sosos nicht mehr geantwortet hatte ist die Erklärung dagegen einfach: Cicero wusste nicht wie er die von Antiochos gegen jene Auffassung des *καταληπτὸν* vorgebrachten Gründe widerlegen sollte; denn selbst eine solche Widerlegung zu finden war er nicht im Stande und von Philon wurde er in diesem Falle im Stich gelassen.

Sosos noch andere Streitschriften gefolgt, so hätte Lucull sich anders ausdrücken müssen.

[1]) Durch die von Zeller III 1 S. 592, 3 (vgl. S. 598 Anm.) angeführten Stellen wird das Gegentheil nicht bewiesen. Vgl. ob. S. 320 f.

III. Die Tusculanen.

1. Das erste Buch.

Keine ciceronische Schrift macht es dem Quellenforscher so bequem oder wenn man will setzt ihn in solche Verlegenheit als die unter dem Namen der Tusculanen bekannte: denn ist man im Stande sich bei der Annahme zu beruhigen Cicero habe die Werke der verschiedensten Philosophen, stoischer und nicht-stoischer, ja epikureischer, erst gelesen und dann zu einem neuen Ganzen selbständig verarbeitet, so hat man natürlich leichtes Spiel; anderenfalls aber erscheint es fast unmöglich in den nach den verschiedensten Gegenden der alten Philosophie weisenden Spuren eine einheitliche Richtung zu entdecken. Von den neueren Bearbeitern dieser Frage hat Otto Heine (de fontibus Tusculanarum disputationum Weimar 1863) Panaitios Chrysipp und Platon als die Quellenschriftsteller namhaft gemacht denen Cicero das von ihm in freier Weise verarbeitete Material entnommen habe. Kühneren Schwunges, getragen von der Freude über den wiederentdeckten Poseidonios, erhob sich Peter Corssen zu dem Gedanken dass eine Schrift dieses Philosophen die Quelle der ciceronischen Darstellung sei;[1])

[1]) In seiner Dissertation de Posidonio Rhodio M. Tullii Ciceronis in libro I. Tusc. disp. et in Somnio Scipionis auctore (Bonn 1878) hatte er diess für den ersten Theil der ciceronischen Darstellung zu zeigen versucht; den Beweis für den zweiten und das Ganze holt er

über die Schwierigkeit die dieser Annahme der gerade das erste Buch durchdringende Skepticismus zu bereiten schien kam er leicht hinweg, indem er denselben ohne Weiteres für Ciceros eigene Zuthat erklärte. Eine nähere Prüfung der von Heine aufgestellten Behauptung kann ich mir deshalb ersparen, weil der Grund, auf den der wichtigste Theil derselben, die Annahme einer Benutzung des Panaitios, sich stützt, von Zeller (III 1 S. 563, 1) zur Genüge als unhaltbar nachgewiesen worden ist. Es bleibt sonach die Meinung von Corssen; und diese darf um so mehr eine Untersuchung beanspruchen als sie das Ergebniss einer gewiss für Manche bestechenden Methode der Forschung ist und in der That auch den Beifall von Diels (Rhein. Mus. 34 S. 487 f.) und Zeller (III 1 S. 559, 2 [3]) gefunden hat.

Corssen (Dissertation S. 37) beruft sich z. B. darauf dass Cicero das Verbot des Selbstmordes (74) zurückführe auf den „dominans in nobis deus“ und findet hierin ein untrügliches Zeichen der Benutzung Posidons dessen im Innern jedes Menschen lebender Gott (*δαίμων ἐν αὐτοῖς*) bekannt ist (vgl. Corssen a. a. O. S. 30). Aber ebenso bekannt ist doch auch, und Corssen selber (a. a. O. S. 30) hat darauf hingewiesen, dass dieselbe Anschauungsweise sich schon bei Platon findet, angedeutet auch im Phaidon, bestimmter ausgesprochen im Timaios (p. 90 A). Warum könnte sie also nicht Cicero unmittelbar daher entnommen haben? Oder hat er dieses Werk Platons etwa erst später gelesen, zu der Zeit da er das uns erhaltene Bruchstück daraus übersetzte? Und selbst diess zugegeben dass Cicero nicht im Stande war in

---

im Rhein. Mus. 36 S. 506 ff. nach. Etwas Aehnliches hatte übrigens schon Wyttenbach Animadv. in Plut. I 699 ausgesprochen: sunt Tusculanae Quaestiones opus plane divinum, totum in genere consolatorio censendum, et, ut nobis quidem videtur, descriptum ad rationem *τόπου παραμυθητικοῦ* a Posidonio designatam.

diesem Falle aus eigener Lektüre zu schöpfen (obgleich er doch gerade im ersten Buch der Tusculanen, wenigstens nach der gewöhnlichen Annahme, mit einer gewissen selbständigen Belesenheit im Platon zu prunken scheint), könnte ihm dieses Citat nicht ein anderer griechischer Platoniker an die Hand gegeben haben, musste es gerade der Stoiker Posidon sein? Für diese Möglichkeit hätte Corssen Raum lassen sollen. Und er hätte diess auch gewiss gethan wenn er nicht durch andere, wie es ihm schien, unwiderstehliche Gründe in die Richtung auf Posidon gedrängt worden wäre. In der That ist es ihm geglückt Gedanken bei Cicero nachzuweisen die in letzter Hinsicht wohl auf Poseidonios zurückgehen; diese Gedanken beziehen sich auf die Verherrlichung der Philosophie, die am Ende darin gipfelt dass dieselbe die Mutter aller Künste (ómnium mater artium) genannt wird vgl. 62 ff. Nimmt man hierzu noch die Lobsprüche die der Philosophie im fünften Buche 55 ertheilt werden und hält damit den Anfang von Senecas neunzigstem Briefe zusammen, so kommt man fast nothwendig zu dem Schluss den Corssen S. 23 f. gezogen hat dass die beiden ciceronischen Stellen ihren Inhalt derselben von Seneca benutzten Schrift des Poseidonios verdanken, und dieser Schluss wird wenn man die Vergleichung noch über die von Corssen zusammengestellten Aeusserungen hinauserstreckt nur bestätigt.[1] Was folgt nun hieraus?

---

[1]) Diese weiter fortgeführte Vergleichung hätte Corssen ausserdem vor einem Irrthum bewahren können. Ein Anzeichen stoischen Ursprungs erblickt er nämlich auch darin dass Cicero im Widerspruch gegen Platon der die Philosophie ein Geschenk der Götter genannt hatte sie vielmehr für eine Erfindung derselben (inventum deorum) erklärt (64): denn dasselbe, was nach Persaios den Erfindern nützlicher Dinge überhaupt, sei der Ansicht des Poseidonios zufolge auch den ersten Philosophen widerfahren, dass sie nämlich von den Menschen göttlicher Ehren gewürdigt wurden und insofern könne

Etwa, dass Cicero jene Schrift des Poseidonios seiner ganzen Darstellung zu Grunde gelegt hat? Für das fünfte Buch diesen Schluss zu ziehen würde sehr unbesonnen sein, da hier die Gedanken des Poseidonios der Einleitung angehören und dergleichen Einleitungen von Cicero in der Regel selbstständig gearbeitet wurden oder doch bei dem lockeren und

allerdings die Philosophie eine Erfindung von Göttern d. i. von Menschen die später zu Göttern erhoben wurden genannt werden. Dass diese Erklärung der ciceronischen Worte das Richtige treffe kann ich Corssen nicht zugeben. Denn auf diese Weise wäre die Philosophie in Posidons Augen doch immer nur eine menschliche Erfindung geblieben; wer aber der Philosophie eine so weit reichende Bedeutung gab wie Poseidonios, wer sie als die Mutter aller Künste, auch der handwerksmässigen pries, als die Erfinderin aller Erfindungen, der kann sie nicht selbst wieder für eine menschliche Erfindung gehalten sondern muss in ihr einen auf Erkenntniss und Erfahrung gerichteten Grundtrieb, den Quell aller geistigen Thätigkeit und somit etwas von Natur dem Menschen Eingepflanztes d. i. eben ein Geschenk der Götter gesehen haben. Die Richtigkeit dieses Schlusses bestätigt Seneca der zu Anfang des angeführten 90. Briefes schreibt: quis dubitare, mi Lucili, potest quin deorum immortalium munus sit quod vivimus, philosophiae quod bene vivimus? itaque tanto plus huic nos debere quam dis, quanto majus beneficium est bona vita quam vita, pro certo haberetur nisi ipsam philosophiam di tribuissent cujus scientiam nulli dederunt, facultatem omnibus. Aber wie sollen wir nun die ciceronischen Worte erklären? Denn dass sie einer Erklärung bedürfen, muss ich Corssen einräumen. Eine solche zu geben scheint mir auch ohne Aufwand von Gelehrsamkeit möglich. Cicero bemüht sich vor Allem die Philosophie als etwas Göttliches darzustellen: in gewissem Sinne war sie diess auch wenn sie nur als eine Gabe der Götter galt; wie viel mehr aber, folgerte Cicero, wird diess der Fall sein, wenn sie von den Göttern nicht bloss gegeben sondern auch geschaffen wurde, wie viel mehr des göttlichen Wesens ist dann auf sie übergegangen. Die Richtigkeit dieser Folgerung zu vertreten fällt mir natürlich nicht ein; dass aber Cicero so schliessen konnte, wird Niemand bestreiten wollen.

äusserlichen Zusammenhange in dem sie mit der Hauptdarstellung stehen die Voraussetzung nicht ohne Weiteres gestatten dass sie aus derselben Quelle wie das Uebrige geschöpft sind. Aber auch für das erste Buch kann ich die Berechtigung eines solchen Schlusses nicht zugeben: denn obgleich hier die an Poseidonios erinnernde Verherrlichung der Philosophie mitten in die übrige Darstellung eingeschaltet ist, so gibt sie sich auch so noch als ein fremdartiger Bestandtheil zu erkennen der sich ohne Schaden für den Zusammenhang entfernen liesse.[1]) Also hat Cicero die be-

[1]) Nachdem Cicero die Philosophie gepriesen hat, fährt er 65 fort: prorsus haec divina mihi videtur vis quae tot res efficiat et tantas. Jeder wird unter „haec — vis“ zunächst an die Philosophie denken, die im Vorhergehenden in der That als eine göttliche Macht im Leben der Menschen geschildert war. Ciceros Meinung ist diess aber keineswegs. Die göttliche Macht ist die Kraft des menschlichen Geistes, von der die Philosophie mit ihren Wirkungen nur eine einzelne Offenbarung ist. Die Worte „haec — vis“ weisen daher auf 61 zurück: quid? illa vis quae tandem est quae investigat occulta, quae inventio atque excogitatio dicitur? ex hacne tibi terrena mortalique natura et caduca concreta ea videtur? Denken wir uns sie hieran angeschlossen so würden sie nicht den geringsten Anstoss geben. Ja der Zusammenhang würde besser werden: denn jetzt folgt auf jene Worte „aut qui primus, quod summae sapientiae Pythagorae visum est, omnibus rebus inposuit nomina? etc.“ und die Erklärer geben zu dass diess an das Vorhergehende nur einen sehr losen grammatischen Anschluss hat. So entsteht die Vermuthung dass der ganze zwischen 65 und dem Schluss von 61 inneliegende Abschnitt ein nachträglicher Zusatz ist, nicht von einem Späteren sondern von Cicero selber herrührend. Auch darin ist dieser Abschnitt der übrigen Darstellung ungleich dass in ihm der Dogmatismus viel unverhüllter hervortritt als in anderen Theilen dieser Schrift: denn wenn (64) von der Philosophie gesagt wird „eadem ab animo tanquam ab oculis caliginem dispulit ut omnia, supera infera prima ultima media, videremus“ so ist damit allem Skepticismus der Abschied gegeben.

treffende Schrift Posidons vielleicht nur für diese einzelnen Abschnitte benutzt? Nicht einmal so viel kann ich zugeben, da es nicht nöthig ist immer eine unmittelbare Benutzung der griechischen Quelle anzunehmen und vielfach die Uebereinstimmung sich schon aus der Erinnerung an eine frühere Lektüre erklärt. Das Letztere gerade in diesem Falle anzunehmen empfiehlt sich darum weil Cicero in der Wiedergabe posidonscher Gedanken im Wesentlichen beim Allgemeinen stehen bleibt und bei Weitem nicht in das Detail geht das wir bei Seneca lesen d. i. nur so viel gibt als er von einem früheren Lesen her im Gedächtniss behalten konnte und nicht gerade abzuschreiben brauchte. Auch den Anlass aus dem er jene Schrift des Poseidonios gelesen hatte können wir vermuthungsweise noch bestimmen. Denn jene Schrift war doch wohl die *Προτρεπτικοὶ* betitelte, da man in einer solchen naturgemäss zuerst den Platz für eine so eingehende Lobpreisung der Philosophie sucht,[1]) bei der Verehrung aber die Cicero für diesen Stoiker hegte ist es fast selbstverständlich dass als er selber einen Protreptikos schrieb er auch die Schrift Posidons über den gleichen Gegenstand zu Rathe zog.[2]) Von der Zeit her also da er am Hortensius arbeitete werden Cicero jene Gedanken geläufig gewesen sein.[3]) Da-

[1]) Dieser schon von Bake geäusserten Vermuthung stimmt auch Corssen zu Diss. S. 9.

[2]) Auf die Benutzung von Posidons Schrift für den Hortensius weist noch ein besonderer Umstand. Im Anschluss an Poseidonios heisst es bei Seneca a. a. O. 5: horum (sapientium) prudentia, ne quid deesset suis, providebat. Hiermit steht in auffallender Uebereinstimmung Hortensius fr. 23 Or.: Id enim est sapientis, providere; ex quo sapientia est appellata prudentia.

[3]) An den Hortensius erinnert er selber III 6. — Ja man meint dem betreffenden Abschnitte noch anzumerken dass zur Zeit seiner Abfassung sich in Ciceros Geiste die Erinnerung an verschiedene protreptische Schriften mit einander vermischte. Einmal nämlich er-

gegen ist es schwer denkbar wie der Inhalt des ersten Buches der Tusculanen aus einem Protreptikos geschöpft werden konnte d. i. einer Schrift deren ausgesprochener Zweck war zur Philosophie zu ermahnen; denn eine Empfehlung der Philosophie involvirt jenes nur insofern die Philosophie es ist die uns von der Todesfurcht befreit, spricht sie aber

---

scheint die Philosophie als die höchste Blüthe der geistigen Entwickelung des Menschengeschlechts: denn erst nachdem er die mannichfachen Erfindungen, die Handwerke, die Künste und die Anfänge der Wissenschaft angeführt und daraus auf die Göttlichkeit des sie hervorbringenden Geistes geschlossen hat, nennt er die Philosophie in den Worten „philosophia vero, omnium mater artium, quid est aliud nisi ut Plato donum, ut ego inventum deorum?“ und schildert sie hierauf als die Quelle aller moralischen und höheren intellectuellen Bildung. Allem Anschein nach wird bei dieser Auffassung der Philosophie in der Geschichte des Menschengeschlechts derselbe Platz angewiesen den sie im Anfang der aristotelischen Metaphysik einnimmt, im wesentlichen derselbe Platz auch den Seneca a. a. O. 26 ff. für sie in Anspruch nimmt. Der letztere Umstand ist wichtig, da Seneca diess im Gegensatz zu Poseidonios thut. Diess macht uns auf den Widerspruch aufmerksam in dem Cicero sich mit sich selber befindet: denn auf der einen Seite hält er sich zu den Peripatetikern und weicht von Posidon ab wenn er das Menschengeschlecht erst durch eine gewisse Entwickelung hindurchgehen lässt bevor es zur Philosophie gelangt, auf der andern Seite aber spricht er gerade den Hauptgedanken des genannten Stoikers aus dass die Philosophie die Mutter der Künste sei und verlegt dadurch in sie den Keim der Entwickelung als deren Frucht er sie doch eben geschildert zu haben schien. Dass nun Cicero für den Hortensius theilweise eine peripatetische Quelle, den Protreptikos des Aristoteles, benutzt hat, ist sehr wahrscheinlich, sobald man diese Annahme nur in den von mir (Hermes X 81 ff. 95) gezogenen Schranken hält. Dass er aber auch an Posidon sich anschloss, kann man ausser aus dem S. 347, 2 Bemerkten auch aus fr. 22 vermuthen: praeterea illud quoque argumentum contra philosophiam valet plurimum quo idem est usus Hortensius: „ex eo posse intellegi philosophiam non esse sapientiam quod principium et origo ejus appareat. Quando“ inquit „philosophi esse coeperunt?

nicht geradezu aus wie doch der Protreptikos soll. Und doch führt zu jener Annahme Corssens Meinung dass der betreffende Abschnitt aus derselben Schrift Posidons genommen ist die Seneca benutzt hat und die kaum eine andere als der Protreptikos dieses Philosophen gewesen sein kann (S. 347).[1])

Thales ut opinor primus. Recens haec quidem aetas. Ubi ergo apud antiquiores latuit amor iste investigandae veritatis?“ Denn aus diesen Worten darf man doch entnehmen, dass ein Anderer die entgegengesetzte Ansicht ausgesprochen d. i. Philosophie und Weisheit für identisch erklärt und damit jene in ein eben so frühes Alter der Menschheit wie diese, die Weisheit oder was man so zu nennen pflegte, versetzt hatte; dass diess aber die Ansicht Posidons ist, lehrt Seneca. Es ist daher wohl denkbar dass Cicero in der Erinnerung die Gedanken des Aristoteles und des Poseidonios zusammenflossen und so den hervorgehobenen Widerspruch ergaben.

[1]) Denn wie Corssen Diss. S. 39 auch nur für möglich halten konnte dass der Inhalt des ersten Buchs der Tusculanen aus einer Schrift *περὶ ψυχῆς* geschöpft sei, begreife ich nicht. — Dass die protreptische Schrift des Poseidonios von den anderen ähnlichen Namens wesentlich verschieden war, kann man aus der geringen Abweichung im Titel, *προτρεπτικοὶ* statt *προτρεπτικός* (denn darauf führt doch am Wahrscheinlichsten das zweimalige *ἐν τοῖς προτρεπτικοῖς* bei Diog. VII 91 und 129, wenn man die *προτρεπτικοὶ* im Verzeichniss der Schriften des Persaios bei Diog. VII 36 vergleicht, vgl. auch Diog. VI 8. Ich bemerke diess wegen Bake Posidon. rel. S. 245, der *προτρεπτικὰ* für den Titel hält), nicht schliessen, da dieselbe sich ebenso erklärt wie der Ausdruck *οἱ παραμυθητικοὶ λόγοι* dessen sich Plutarch consol. ad Apollon. c. 2 zur Bezeichnung seines *παραμυθητικὸς* bedient. Und auch aus Seneca ep. 95, 61 folgt nicht dass in der protreptischen Schrift Posidons die Consolatio mit enthalten war: denn wenn auch Manches dafür spricht die von Seneca angeführten Aeusserungen Posidons aus jener Schrift abzuleiten, so lässt sich doch auch Anderes dafür geltend machen dass sie der Schrift *περὶ τοῦ καθήκοντος* (vgl. Seneca 45) entnommen sind, und überdiess ob sie nun den einen oder anderen Ursprung haben so führen sie doch nur auf Bemerkungen über die Consolatio, beweisen aber keines-

Corssen glaubt aber auch ein äusseres Zeugniss entdeckt zu haben, das auf eine Schrift des Poseidonios als die Quelle des ersten Buches der Tusculanen hinweist (Rhein. Mus. 36, 523). Dasselbe soll in folgenden Worten des heiligen Hieronymus aus dem epitaphium Nepotiani (epist. 60, 5) enthalten sein: legimus Crantorem, cujus volumen ad confovendum dolorem suum secutus est Cicero; Platonis Diogenis Clitomachi Carneadis Posidonii ad sedandos luctus opuscula percurrimus, qui diversis aetatibus diversorum luctum vel libris vel epistolis minuere sunt conati ut etiam si nostrum averet ingenium de illorum posset fontibus irrigari. Dieses Zeugniss soll zunächst freilich nur für die Consolatio gelten; mittelbar aber auch für die Tusculanen, da nach Corssen das erste Buch derselben aus derselben Quelle wie die Trostschrift geschöpft ist (S. 522). Von den Gründen mit denen Corssen letztere Behauptung stützt will ich absehen. Aber beweist denn jenes Zeugniss auch nur für die Consolatio was es beweisen soll? Zunächst muss ich bemerken dass ein Zeugniss das grobe Irrthümer enthält auch da wo es wahr sein könnte mit Vorsicht benutzt werden muss. Welch ein

---

wegs dass Poseidonios selbst, wenigstens in der Schrift der jene Aeusserungen angehören (im Uebrigen vgl. Hieronymus epist. 60, 5) eine solche ausgeführt habe. Zum besseren Verständniss des Gesagten setze ich die fraglichen Worte Senecas selber her: Posidonius non tantum praeceptionem, nihil enim nos hoc verbo uti prohibet, sed etiam suasionem et consolationem et exhortationem necessariam judicat. his adicit causarum inquisitionem, etymologiam (hierfür will Zeller III 1 S. 207 Anm. aetiologia herstellen. Vgl. indessen Cicero Acad. post. 32: verborum etiam explicatio probabatur, id est qua de causa quaeque essent ita nominata, quam ἐτυμολογίαν appellabant), quam quare dicere nos non audeamus, cum grammatici, custodes Latini sermonis, suo jure ita adpellent, non video. ait utilem futuram et descriptionem cujusque virtutis: hanc Posidonius ethologiam vocat, quidam characterismon adpellant etc.

grober Irrthum aber ist es wenn in den Worten des Kirchenvaters unter den Verfassern von Trostschriften neben Kleitomachos Karneades genannt wird! Hieronymus will eine Trostschrift desjenigen Philosophen gelesen haben von dem das Alterthum nur Briefe kannte![1]) Besser konnte in der That die unverschämte Lüge des frommen Mannes nicht entlarvt werden. Wie flüchtig muss er aber auch seine Quellenschrift gelesen haben! Denn dort konnte er natürlich nur die Bemerkung finden, dass Kleitomachos den Inhalt seiner Trostschrift theilweise oder wesentlich den Vorträgen seines Lehrers entnommen habe.[2]) Indessen mögen die Worte als glaubwürdig gelten,[3]) so lässt sich aus ihnen doch höchstens folgern dass Cicero in der Consolatio die Schriftsteller genannt hatte die denselben Gegenstand behandelt hatten. Dasselbe hatte nun Cicero auch in der Einleitung zum ersten Buch der Schrift de divinatione gethan (6). Dort hatte er nach Chrysipp, dem Babylonier Diogenes und Antipater schliesslich noch den Poseidonios genannt und weil nun dieser zuletztgenannte und jüngste zugleich derjenige ist auf den die Quellenforschung über das erste Buch der Schrift de divinatione geführt hat, so hat Corssen offenbar geschlossen dass ebenso in der Consolatio der jüngste und an letzter Stelle aufgeführte der Quellenschriftsteller gewesen sein müsse. Diess ist aber ein ganz schablonenhaftes Verfahren, wie wir

---

[1]) Vgl. Diog. IV 65 und prooem. 16.

[2]) Diess gilt von der Trostschrift, welche Kleitomachos an seine gefangenen Landsleute richtete (Cicero Tusc. III 54), auf die sich also aller Wahrscheinlichkeit nach jene Bemerkung bezog.

[3]) Die Frage mag noch aufgeworfen werden wer der von Hieronymus als Verfasser einer Trostschrift genannte Diogenes ist. Etwa der Kyniker, unter dessen angeblichen Schriften Diog. VI 80 eine *περὶ θανάτου* nennt? Vgl. dazu Wyttenbach Animadv. in Plut. I S. 699.

es leider in der modernen Quellenforschung öfter beobachten. Wenn Cicero in der Schrift de divinatione sich ausschliesslich an Posidon hielt und hinsichtlich der älteren Stoiker sich mit dem begnügte was dieser ihm über sie mittheilte, folgt daraus ohne Weiteres dass er auch in allen anderen Schriften es sich in derselben Weise bequem gemacht habe? Niemand wird diess behaupten wollen, und was insbesondere die Consolatio betrifft so wird hier eine solche Annahme auf das Bestimmteste widerlegt. Denn wir haben doch keinen Grund Cicero der Lüge zu verdächtigen, wenn er an Atticus schreibt (XII 14): nihil de maerore minuendo scriptum ab ullo est quod ego non domi tuae legerim (vgl. auch 21 Schl.). Also gelesen hatte er gewiss mehr als bloss Posidons Schrift. Immerhin bleibt die Annahme übrig, dass er sich schliesslich an diese, wo nicht allein, so doch vorzüglich hielt, weil ihm die Schrift des jüngsten Philosophen das Meiste zu bieten schien. Für das regelmässige Verfahren darf man aber diess keineswegs ausgeben: denn diese Behauptung umzustossen würde der Hinweis auf die Schrift de officiis genügen, in der er notorisch nicht nach jener Schablone gearbeitet sondern so weit es ging die Schrift des Panaitios und nicht diejenigen seiner Schüler Poseidonios und Hekaton zu Grunde gelegt hat. Und dass nach jenem Verfahren insbesondere die Consolatio nicht zu Stande gekommen ist, könnte abermals die Stelle eines Briefes an Atticus (XII 21 Schl.) lehren: neque tamen progredior longius quam doctissimi homines concedunt quorum scripta omnia, quaecumque sunt in eam sententiam, non legi solum quod ipsum erat fortis aegroti, sed in mea etiam scripta transtuli quod certe adflicti et fracti animi non fuit (vgl. Tusc. III 76). Da es mir aber nicht sicher scheint ob wir berechtigt sind diese Worte ausschliesslich auf die Consolatio zu beziehen, so sehe ich von ihnen ab. Dass die Consolatio nicht aus einer Schrift

des Poseidonios geschöpft war, lässt sich auch dann noch zeigen. Es beweist diess einmal das Fragment das Cicero selber (Tusc. I 66) daraus mittheilt und in dem wir Folgendes lesen: nihil est in animis mixtum atque concretum aut quod ex terra natum atque fictum esse videatur, nihil ne aut humidum quidem aut flabile aut igneum. Denn der strenge Spiritualismus zu dem sich der Verfasser in diesen Worten bekennt ist mit dem geläuterten Materialismus der Stoiker und Posidons nicht zu vereinigen (vgl. Cicero Tusc. I 42), und das Fragment schlägt einen ganz bestimmten dogmatischen Ton an der nicht so wie in den Tusculanen öfter geschieht auch noch für andere Ansichten Raum lässt. In dieselbe Richtung wie dieses Fragment weist uns beim Suchen der Quelle auch die Ueberlieferung. Denn der philosophische Standpunkt den es verräth ist einer den wir uns wohl als denjenigen Krantors denken können, die berühmte Trostschrift dieses Akademikers aber soll Cicero selber als das Vorbild seiner Consolatio genannt haben. Letzteres beruht auf einer Nachricht bei Plinius n. h. praef. 22; und es gehört ein starkes Vertrauen in die untrügliche Sicherheit der eigenen Combinationen dazu um sich wie Corssen (Rh. M. 36, 522) thut über ein so bestimmtes Zeugniss mit einem verächtlichen Seitenblick hinwegzusetzen, zumal da Plinius Ciceros eigene Worte anführt.[1]) Corssen zeigt sich aber hierin auch inconsequent. Denn wenn einmal Hieronymus nur sagen soll was er bei Cicero gelesen hatte, dann muss dasselbe doch auch von folgenden Worten der angeführten Stelle gelten: legimus Crantorem cujus volumen ad confovendum dolorem suum secutus est Cicero. Hieronymus hatte hiernach bei Cicero dasselbe gelesen wie Plinius. Die äusseren Zeugnisse sprechen somit nicht für sondern gegen die Ansicht Corssens

[1]) In consolatione filiae „Crantorem“ inquit „sequor“.

dass die Hauptquelle der Consolatio und infolge dessen auch des ersten Buches der Tusculanen nicht Krantor sondern eine Schrift Posidons war.

Das Hauptargument von Corssen und das er selber dafür angesehen wissen will steht noch aus. Es ist diess die besondere Art Psychologie die von Cicero in Tusc. I vorgetragen wird (Rh. M. 36, 519). Das Besondere derselben beruht darin dass sie weder die gemein stoische noch die platonische Ansicht von der Seele rein darstellt sondern aus beiden gemischt ist, mit den Stoikern die Seele für ein Wesen materieller Substanz hält, mit Platon hingegen ihr sowohl Präexistenz als Unsterblichkeit zuspricht und den Ursprung der Leidenschaften und Begierden nicht aus der urtheilenden Vernunft ableitet. In der That eine Psychologie dieser Art hätte alle Wahrscheinlichkeit für sich diejenige Posidons zu sein,[1]) der Nachweis daher dass sie die wissenschaftliche Ueberzeugung des von Cicero benutzten Quellenschriftstellers wiedergibt mag auch als Beweis gelten dass dieser Quellenschriftsteller kein anderer als Posidon war. Aber ist denn dieser Nachweis von Corssen wirklich geführt worden? Vor allem galt es zu zeigen dass die dogmatische Ueberzeugung welche durch die skeptische Form noch durchschimmern soll auf stoischer Grundlage ruht. Corssen Diss. S. 6 f. (vgl. S. 8 f.) zieht deshalb jenen Abschnitt herbei in

---

[1]) Wenigstens in Verbindung mit anderen Spuren die mehr auf Posidon deuten. Denn sonst müsste ein vorsichtiger Forscher auch daran denken, dass in ähnlicher Weise Platonisches und Stoisches zu mischen auch zur Eigenthümlichkeit des Antiochos gehört. Und auch gegenüber jenen andern Spuren könnte man auf Tusc. III 59 verweisen; denn diese Stelle, namentlich wenn man mit ihr Plutarch ad Apollon. p. 110 vergleicht, lasse vermuthen nicht nur dass auch Antiochos eine Trostschrift verfasst hatte sondern auch dass dieselbe Cicero bei der Abfassung seiner Tusculanen vorlag.

dem Cicero die Annahme einer Fortdauer der Seelen nach dem Tode für unabhängig erklärt von den Ansichten über ihre Beschaffenheit und sich daher für berechtigt hält vom Standpunkt der verschiedensten Philosophien aus eine gewisse Unsterblichkeit zu behaupten (40 ff.). Corssen freilich weiss zwischen den Zeilen zu lesen: er erkennt dass im Grunde nur die stoische Ansicht von der Unsterblichkeit vertheidigt wird und die anerkennende Erwähnung auch der anderen Philosophen nur ein fremdartiger Zusatz ist den Cicero dem einmal eingenommenen akademischen Standpunkt zu Liebe gemacht hat. Zu dieser zunächst gewiss auffallenden Annahme bestimmt ihn der Umstand dass nach seiner Ansicht die vor jenem Zusatz begonnene Argumentation nach demselben (42) wieder aufgenommen und damit auch der nur vorübergehend verlassene stoische Standpunkt von Neuem betreten wird. Den aus den Prämissen gezogenen Schluss kann man füglich nicht bestreiten: es frägt sich nur ob jene richtig sind. Wird denn wirklich die Argumentation unterbrochen? Ja, wie wird denn überhaupt argumentirt? Corssen sagt (S. 6) „mit physischen Gründen" (rationes physicae). Der Ausdruck ist nicht ganz klar: denn in gewissem Sinne gehört zu dieser Art von Gründen auch der von der Selbstbewegung entnommene und doch will Corssen diesen davon unterscheiden. Es scheint also, wir sollen unter jenen physischen Gründen solche verstehen die nur in der körperlichen materiellen Welt gelten. Mit Hilfe dieser Gründe, das ist die Meinung von Corssen, wird bewiesen dass die Seelen zum Himmel aufsteigen. Diese Argumentation hat sonach zur Voraussetzung die körperliche materielle Natur der Seele, sie ruht auf dem Grunde der stoischen oder doch einer ihr verwandten Psychologie, jedenfalls nicht der platonischen. Und doch kündigt Cicero selber ein platonisches Argument für die Unsterblichkeit an! Wenn er es trotzdem

unterlässt ein solches hier zu geben und dasselbe erst viel später nachbringt (53 f.), so schien sich diess nur aus der Abhängigkeit zu erklären in der er sich von der einmal benutzten stoischen Quelle befand. Die Frage ist nur ob die erste Prämisse dieses Schlusses wahr ist d. i. ob wirklich bloss in physischer Weise argumentirt wird. Diess muss verneinen wer nicht eine petitio principii begehen will. Denn was Cicero (41) für den Fall bemerkt dass die Seele nicht materieller Natur, feurig oder luftig sei, kann nicht aus Gründen die nur für die materielle Welt gelten gefolgert sein; dass diese Bemerkung aber sich nicht schon in Ciceros Quelle vorfand soll eben erst bewiesen werden. Wir müssen uns daher nach einem Grunde umsehen der für den einen wie den anderen Fall Geltung hat ob wir nun die Seele für ein materielles oder immaterielles Wesen halten. Ein solcher Grund ist das Gesetz der Aehnlichkeit: denn dass Aehnliches sich zu Aehnlichem gesellt, dieser Satz bewährt sich sowohl in der geistigen wie in der körperlichen Welt. Wenigstens gab es Philosophen die dieses Gesetz so weit ausdehnten, und zu diesen Philosophen gehört Platon, der jenem Gesetz die Welt der Körper unterwirft (Tim. p. 53 A. 57 B), der von ihm auch das Verhalten der Seele abhängig macht (Tim. 90 A) und der auf dasselbe Gesetz einen seiner Beweise für die Unsterblichkeit gegründet hat (Phaidon 79 A ff.).[1] An den-

---

[1]) Vgl. bes. 80 D: *ἡ δὲ ψυχὴ ἄρα τὸ ἀειδές, τὸ εἰς τοιοῦτον τόπον ἕτερον οἰχόμενον, γενναῖον καὶ καθαρὸν καὶ ἀειδῆ, εἰς Ἅιδου ὡς ἀληθῶς κτλ.* 81 A: *οὐκοῦν οὕτω μὲν ἔχουσα εἰς τὸ ὅμοιον αὐτῇ, τὸ ἀειδές, ἀπέρχεται, τὸ θεῖόν τε καὶ ἀθάνατον καὶ φρόνιμον κτλ.* 84 A. f.: *(ψυχὴ ἀνδρὸς φιλοσόφου) ἑπομένη τῷ λογισμῷ καὶ ἀεὶ ἐν τούτῳ οὖσα, τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ θεῖον καὶ τὸ ἀδόξαστον θεωμένη καὶ ὑπ' ἐκείνου τρεφομένη ζῆν τε οἴεται οὕτω δεῖν ἕως ἂν ζῇ καὶ ἐπειδὰν τελευτήσῃ εἰς τὸ ξυγγενὲς καὶ εἰς τὸ τοιοῦτον ἀφικομένη ἀπηλλάχθαι τῶν ἀνθρωπίνων κακῶν.*

selben Philosophen werden wir ferner dadurch erinnert dass aus der Ordnung der Elemente in der Welt das Gleichgewicht derselben abgeleitet wird:[1]) wenigstens soll nach Tim. p. 52 E vor der Ordnung der chaotisch durcheinander wogenden Elemente auch das Gleichgewicht gefehlt haben.[2]) So scheint sich bei schärferer Betrachtung die Argumentation Ciceros aus einer stoischen, wofür sie uns Corssen und auch Heine[3]) ausgeben, in eine platonische zu verwandeln. Dass Cicero bei dieser Auffassung des in Rede stehenden Abschnittes nun nicht mehr wortbrüchig wird, dass er ein platonisches Argument für das Fortleben der Seele nach dem Tode wie er es mit Emphase versprochen hat nun auch wirklich mittheilt kann in den Augen eines vorurtheilslosen Betrachters das Resultat der Untersuchung nur bestätigen, ganz abgesehen davon dass doch auch die gedankenlose

---

[1]) 40: eam porro naturam esse quattuor omnia gignentium corporum ut, quasi partita habeant inter se ac divisa momenta, terrena et humida suopte nutu et suo pondere ad pares angulos in terram et in mare ferantur etc. Dem im Aether schwebenden Geiste wird 43 ein Gleichgewicht zugeschrieben (tamquam paribus examinatus ponderibus); aus keinem andern Grunde sollen sich aber auch die Seelen, wie sie der Phaidros unter dem Bilde eines Rossegespanns schildert, in der Höhe erhalten, vgl. p. 247 B (*τὰ μὲν οὖν θεῶν ὀχήματα ἰσοῤῥόπως εὐήνια ὄντα ῥᾳδίως πορεύεται, τὰ δὲ ἄλλα μόγις· βρίθει γὰρ ὁ τῆς κάκης ἵππος μετέχων, ἐπὶ τὴν γῆν ῥέπων τε καὶ βαρύνων ᾧ μὴ καλῶς ἦν τεθραμμένος τῶν ἡνιόχων*). Welche Bedeutung ausserdem Platon dem Gleichgewicht beilegte so dass er daraus das Schweben der Erde im Mittelpunkte der Welt erklärte, ist aus Phaidon p. 108 E bekannt.

[2]) Von der ungeordneten Materie heisst es: *παντοδαπὴν μὲν ἰδεῖν φαίνεσθαι, διὰ δὲ τὸ μήθ᾽ ὁμοίων δυνάμεων μήτ᾽ ἰσοῤῥόπων ἐμπίπλασθαι κατ᾽ οὐδὲν αὐτῆς ἰσοῤῥοπεῖν ἀλλ᾽ ἀνωμάλως πάντῃ ταλαντουμένην σείεσθαι κτλ.*

[3]) In seiner Ausgabe bemerkt er zu 40 dass bis zu c. 23 stoische Beweise folgen.

Flüchtigkeit die man Cicero zutrauen kann ihre Grenze hat und diese Grenze überschritten zu werden scheint wenn man ihn erst ein platonisches Argument aufs Bestimmteste ankündigen und dann fast im selben Athem ein stoisches vortragen lässt. Trotzdem wird jenes Resultat so lange nicht überzeugend sein als nicht der wichtigste von Corssen für seine Ansicht beigebrachte Grund widerlegt ist. Derselbe liegt offenbar darin dass die Seele insofern sie körperlicher Natur ist von feurig luftiger Substanz sein soll: denn diess ist die bekannte stoische Ansicht, die auf eine stoische Quelle um so mehr hinweisen würde wenn den anderen Fall dass die Seele unkörperlicher Natur sei Cicero von sich aus ohne den Vorgang seines griechischen Gewährsmannes gesetzt hätte. Aber entspricht denn wirklich was Cicero über die körperliche Natur der Seele aussagt der stoischen Ansicht? Corssen nimmt es an. Bei Cicero aber lesen wir nur Folgendes (40): quae cum constant perspicuum debet esse animos cum e corpore excesserint, sive illi sint animales id est spirabiles sive ignei, sublime ferri. Diess heisst doch nach dem strengen Verstande: die Seelen sind entweder feurig oder luftig, nicht aber: sie sind Beides zusammen. Und doch würde nur das Letztere der gewöhnlichen Ansicht der Stoiker entsprechen und insbesondere derjenigen stoischen Ansicht die im Folgenden (42) adoptirt wird.[1]) Die Worte aber im strengen Verstande zu nehmen ist zunächst gewiss die Pflicht jeder Interpretation. Hier wird sie uns noch besonders eingeschärft durch die Betrachtung einer ähnlichen platonischen Stelle.

[1]) Ungenau heisst es 19: Zenoni Stoico animus ignis videtur. Auch hier wird indessen von dieser Ansicht die andere unterschieden welche die Seele für luftartiger Natur (anima) erklärt. Im Uebrigen ist es diese frühere Stelle 18—23, auf welche die spätere zurückzuweisen und zu der sie sich wie ein kürzerer Auszug zu verhalten scheint.

Denn im Phaidon p. 96 B wird es als ein Problem bezeichnet ob das womit wir denken das Blut oder ob es Luft oder Feuer oder endlich ob es das Gehirn sei. Da nun auch von Cicero die Ansichten berücksichtigt werden, nach denen die Seele an das Blut und das Gehirn gebunden ist, so geht die Aehnlichkeit zwischen beiden Stellen weit genug um uns zu nöthigen dass wir unter denen welche nach Cicero die Seele für luftig oder feurig erklärten dieselben verstehen welche Platon hierbei im Auge hatte, also ältere Naturphilosophen wie Heraklit und Diogenes von Apollonia und keinesfalls die Stoiker.[1]) Hat Corssen es in diesem Falle mit der von Cicero gestellten Alternative zu leicht genommen so hat er eine solche in einem anderen ganz übersehen. Das Aufsteigen nämlich von Feuer und Luft wird nicht schlechthin aus einem Naturtriebe dieser Elemente abgeleitet sondern daneben die Möglichkeit gelassen dass es auf mechanischem Wege vor sich gehe und die Wirkung eines Abprallens der leichten an den schweren Körpern sei.[2]) Der erste Theil dieser Alternative, auf den Corssen wie es scheint allein geachtet hat, entspricht nun allerdings der stoischen Ansicht, aber freilich nicht bloss dieser sondern ebenso sehr der platonischen und aristotelischen.[3]) Also nicht einmal

---

[1]) In demselben Sinne sind dann auch die anderen Stellen der Tusculanen auszulegen, 65, 66 und 70.

[2]) 40: hae (duae partes una ignea altera animalis) rursum rectis lineis in caelestem locum subvolent sive ipsa natura superiora appetente sive quod a gravioribus leviora natura repellantur.

[3]) An Aristoteles erinnert insbesondere noch dass die Bewegung der schweren Körper zum Mittelpunkt unter gleichen Winkeln stattfinden soll (ad pares angulos, vgl. S. 357, 1). Denn man vergleiche aus der Schrift vom Himmel II 14 p. 296^b 20: *ὅτι τὰ φερόμενα βάρη ἐπὶ ταύτην (τὴν γῆν) οὐ παρ' ἄλληλα φέρεται ἀλλὰ πρὸς ὁμοίας γωνίας*).

wenn der erste Theil der Alternative als Behauptung für sich allein stünde, würde er den stoischen Ursprung beweisen können. Noch weniger kann er diess in Verbindung mit dem zweiten: denn dieser enthält die entgegengesetzte Behauptung wie sie bekanntlich (Zeller I 754, 1, III 1 S. 410, 3) von der atomistischen Schule Demokrits und Epikurs aufgestellt worden war. Ein Stoiker konnte aber dieselbe der eigenen Ansicht nicht als gleichberechtigt gegenüberstellen. Wollte man trotzdem die Hypothese des stoischen Ursprungs festhalten, so müsste man annehmen dass der Stoiker die Ansicht der Gegner angeführt und sodann sie widerlegt, Cicero aber die Widerlegung fortgelassen und die Anführung so eingerichtet hätte wie sie seinem skeptischen Standpunkt entsprach. Aber wie konnte ein Stoiker in einer Schrift der Art wie wir uns die gesuchte Quelle vorstellen müssen Anlass finden zu einer so eingehenden Behandlung eines rein physikalischen Problems die ihn sogar bis zur Kritik entgegenstehender Ansichten führte? Zu der Annahme aber, dass Cicero selber diesen Zusatz gemacht, würden wir uns nur dann verstehen wenn derselbe etwa sich mit der übrigen Darstellung in Widerspruch befände. Nun ist es die Absicht dieser Darstellung wie wir gesehen haben das Gesetz der Aehnlichkeit zur Anerkennung zu bringen: bestünde daher dieses Gesetz darin dass überall von Natur Aehnliches zum Aehnlichen getrieben wird, so wäre durch die Anerkennung derselben der zweite Theil der Alternative, dass auch eine bloss mechanisch wirkende Ursache, ein Stoss, diese Verbindung herbeiführen könne, ausgeschlossen. Es lässt sich aber dieses Gesetz auch anders formuliren, so wie ich diess oben (S. 356) gethan habe: hiernach beruht es darin dass Aehnliches sich zu Aehnlichem gesellt ohne über das Wie dieser Verbindung etwas auszusagen. Da nun in dieser allgemeineren Fassung das Gesetz auch die Atomistiker gelten liessen, so ist der

Widerspruch, den man aus der Alternative hätte ableiten können, beseitigt und damit auch für uns das Recht geschwunden den zweiten Theil derselben für einen von Cicero selbst gemachten und nicht schon in seiner Quelle gefundenen Zusatz anzusehen. Der Skepticismus greift also doch tiefer in die ciceronische Darstellung ein als Corssen annahm. Denn wenn sie schon das platonische von der Aehnlichkeit hergenommene Argument anerkennt, so lässt sie doch innerhalb dieser Anerkennung den Gedanken freien Spielraum und gibt insbesondere die Vorstellungen über die eigenthümliche Natur der Seele frei, indem sie die letzteren einzeln aufführt. Der Faden an den sie sich dabei hält scheint der chronologische zu sein. Zuerst werden die Meinungen berücksichtigt denen zufolge die Seele feuriger oder luftiger Natur, Meinungen von denen wir schon sahen dass ihre Vertreter in den Reihen der alten Naturphilosophen zu suchen sind. Hieran schliessen sich die Ansichten des Xenokrates und Aristoteles. Diese Ansichten so verschieden sie übrigens unter sich sind haben doch das mit einander gemein dass sie in der Seele ein selbständiges Wesen erblicken. Von ihnen sind daher alle die zu trennen welche diess leugnen sei es nun dass sie die Seele mit irgend einem Theile des Körpers identificiren oder dass sie in ihr den Ausdruck für ein Verhältniss (Dikaiarchos und Aristoxenos) oder das Ergebniss einer Verbindung (die Atomistiker) materieller Theile sehen. Auch was hierüber gesagt wird stört die chronologische Folge nicht. Denn aus der Phaidonstelle (s. S. 359) sehen wir dass die welche die Seele für nichts als Gehirn oder Blut hielten [1]) ältere Naturphilosophen waren, und eben

---

[1]) Die betreffenden Worte Ciceros lauten 41: ne tam vegeta mens aut in corde cerebrove aut in Empedocleo sanguine demersa jaceat.

solche oder doch Aeltere[1]) dürfen wir auch in denen vermuthen welche sie mit dem Herz zusammenwarfen.[2]) Der Zeitfolge entspricht es also wenn hieran die Besprechung von Dikaiarchos' und Aristoxenos' Lehre geknüpft wird. Und auch die erst hieran angeschlossene Erwähnung der Atomistiker widerspricht nicht, sobald wir nur nicht vorzugsweise dabei an Demokrit sondern an die Cicero und seine Zeitgenossen mehr interessirenden Epikureer denken — eine Annahme die sich auch dadurch empfiehlt dass unmittelbar nach den Atomistikern von den Stoikern und namentlich von Panaitios d. i. von zeitgenössischen Philosophen die Rede ist. Ja doppelt passend und keineswegs willkürlich erscheint die Erwähnung der Atomistiker gerade an dieser Stelle weil sie darüber dass die Seele ein feuer- und luftartiges Wesen mit den Stoikern vollkommen übereinstimmten und gewiss nicht ohne Grund dieser Theil ihrer Ansicht von Cicero noch besonders hervorgehoben wird.[3]) Da sonach die angebliche Zerrissenheit und Unordnung der Darstellung in

---

[1]) Vielleicht sollte dadurch die Volksmeinung bezeichnet werden, vgl. Heine zu Tusc. I 18.

[2]) An die Stoiker darf hier deshalb nicht gedacht werden, weil diese zwar die Seele in das Herz verlegten, aber sie nicht für ein und dasselbe mit ihm erklärten. Hierauf aber kommt es gerade an. Denn die Frage nach dem Sitz der Seele behandelt Cicero als eine offene (70). Er selber unterscheidet aber auch ausdrücklich die stoische Ansicht d. i. die welche das Herz nur für den Sitz der Seele erklärt von der andern nach der das Wesen der Seele von der Natur des Herzens nicht getrennt werden kann, vgl. 18 f.

[3]) 42: illam vero funditus ejiciamus individuorum corporum levium et rotundorum concursionem fortuitam; quam tamen Democritus concalefactam et spirabilem id est animalem esse vult. Mir scheint sogar das einschränkende „tamen“ nur dann erklärlich wenn Cicero schon die stoische Lehre im Sinne hatte, und dadurch auf das hinweisen wollte was bei aller sonstigen Verschiedenheit der atomistischen mit der stoischen Ansicht gemeinsam war.

Wirklichkeit nicht vorhanden ist, so lässt auch dieser Grund sich nicht mehr geltend machen um daraus vorwiegende Benutzung einer stoischen Quelle unterbrochen durch eigene Zuthaten Ciceros zu beweisen. Ebenso wenig darf man sich auf die Ungleichmässigkeit in der Besprechung der verschiedenen Ansichten und insbesondere darauf berufen dass weitaus am ausführlichsten die stoische Lehre erörtert wird (42 f.): denn diess würde sich leicht aus dem hervorragenden Interesse erklären das Cicero und seine Lehrer gerade an dieser Philosophie nehmen mussten. — Hiermit ist der Meinung Corssens über den Ursprung des ersten Buches insofern sie auf der Annahme beruht dass die eigenthümliche darin vorgetragene Psychologie nur die des Poseidonios sein kann ihr Fundament entzogen: denn die Psychologie des Poseidonios muss doch vor allen Dingen eine stoische sein, dass der Abschnitt aber der den Beweis für den stoischen Charakter der bei Cicero vorausgesetzten Psychologie liefern sollte in Wirklichkeit diess nicht thut hat hoffentlich die eben angestellte Erörterung gezeigt. Obgleich daher wenn ein Stoiker der Quellenschriftsteller sein müsste die ausserdem hervortretenden Platonismen uns weiter auf Poseidonios führen würden, so sind dieselben für sich allein doch nicht mehr beweiskräftig. Ja bei näherer Betrachtung stellt sich sogar heraus dass es nicht leicht, wo nicht unmöglich ist dieselben mit der sonst bekannten Lehre dieses Stoikers zu vereinigen. Dahin gehört die Annahme einer Präexistenz der Seelen, wie sie 57 gemacht wird. Corssen freilich sucht zu beweisen dass eine solche mit Poseidonios' Ansichten übereinstimme. Aber der eine aus der Schrift de divinatione hergenommene Grund, den er S. 31 anführt, ist schon von Zeller (III 1 S. 582, 1, 3. Aufl.) erschüttert worden und was den anderen betrifft den er S. 46 einer Stelle des Sextos Empeirikos entnimmt so darf ich denselben wohl durch meine

früheren Erörterungen (Theil II S. 144 Anm.) als beseitigt ansehen. Auf meine eigenen Erörterungen kann ich mich auch noch in einem anderen Falle beziehen. Von Poseidonios leitet nämlich Corssen S. 40 ff. auch das platonische Argument ab welches aus der Selbstbewegung der Seele deren Ewigkeit erschliesst. Cicero hat es sich 53 f. zu Nutze gemacht. Da er aber bemerkt dass er dasselbe schon einmal, im sechsten Buche seines Werkes über den Staat, verwerthet habe, so hat Corssen mit Recht vermuthet dass es zunächst von dorther genommen sei. Dem Poseidonios entgeht Cicero freilich auch so nicht: denn auch jene Stelle des Werkes über den Staat, der Traum Scipios, soll einer Schrift dieses Stoikers entnommen sein.[1]) Dabei hat sich Corssen indessen eine sehr wichtige Frage gar nicht vorgelegt: ob nämlich und wie weit überhaupt Poseidonios dieses platonische Argument sich aneignen konnte. Dieses Argument will nicht nur die Unsterblichkeit der Seele sondern ihre Ewigkeit beweisen und zwar die Ewigkeit im strengen Sinne des Wortes, da die Dauer eines Wesens das das Princip der Bewegung und des Lebens in sich selber trägt weder nach vor- noch nach rückwärts beschränkt werden kann. Nun hielt aber Poseidonios an dem stoischen Dogma von der Weltverbrennung fest (Zeller III 1 S. 575, 3, 3. Aufl.). In dem angegebenen Sinne konnte er daher das platonische Argument nicht gelten lassen da jenem Dogma zufolge alles Einzelne in der Welt, und somit auch die individuellen Seelen, so gut wie es einen Anfang der Existenz hat auch ein Ende haben muss. Wollte er also trotzdem die Uebereinstimmung mit Platon nicht aufgeben, so blieb ihm nur übrig sich mit

[1]) Nach Corssen S. 40 würden wir hier sogar das wunderbare Schauspiel haben dass Cicero ohne es recht zu wissen und im Glauben sich selber auszuschreiben denselben Gewährsmann benutzte den er sich ohnediess für die Tusculanen gewählt hatte.

einer neuen Interpretation zu helfen. Und in der That hat er diesen Ausweg ergriffen. Denn, worauf ich schon früher (Th. I S. 238) hingewiesen habe, er verstand unter der Seele deren Ewigkeit bewiesen wurde nicht die individuelle sondern die des Universums, und konnte nun glauben die platonische und stoische Lehre mit einander ausgesöhnt zu haben da das seelische Leben im Ganzen der Welt auch durch die Ekpyrosis der Stoiker nicht aufgehoben wurde. So verstand Poseidonios das platonische Argument. Und wie versteht es Cicero? Beidemal wo er sich seiner bedient bezieht er es auf die Ewigkeit der individuellen Seele d. h. er gebraucht es in einem Sinne gegen den Poseidonios mit seiner Erklärung eben protestiren wollte. Dieses Stück Platonismus in Ciceros Darstellung kann daher nicht auf Poseidonios' Rechnung gesetzt werden.

Neben der eigenthümlichen Psychologie, die sich im ersten Buche der Tusculanen finden soll, kommen andere Gründe die Corssen zur Bestätigung seiner Ansicht beibringt weniger in Betracht. So beruft er sich S. 6 f. darauf dass zum Beweise eines Fortlebens nach dem Tode auch der Volksglaube an ein solches benutzt werde.[1]) Niemand wird bestreiten dass ein Stoiker so argumentiren konnte oder dass wirklich Stoiker so argumentirt haben. Falsch ist nur die für die Giltigkeit des Beweises nöthige Voraussetzung dass nicht auch andere Philosophen so argumentiren konnten. Wissen wir doch dass in derselben Weise schon Aristoteles im Eudemos den Glauben an die Unsterblichkeit begründet hatte.[2]) Und in derselben Weise war der Stifter der peripatetischen Schule, der überhaupt in der Volksmeinung eine

[1]) Vgl. bes. 35: quodsi omnium consensus naturae vox est omnesque qui ubique sunt consentiunt esse aliquid quod ad eos pertineat qui vita cesserint, nobis quoque idem existimandum est.

[2]) Vgl. fr. 33 der akadem. Ausg. mit Tusc. I 27.

gewisse Bürgschaft der Wahrheit sah,[1]) auch sonst verfahren, namentlich auch wo es sich darum handelte die Existenz von Göttern zu beweisen.[2]) Eben hierauf hat das gleiche Argument auch Cicero angewandt (36). Aber weder in diesem noch in jenem Falle werden wir uns jetzt für genöthigt halten hierin eine Spur stoischen Einflusses zu sehen: denn wenn Aristoteles sich solcher Argumente bediente, warum sollten dasselbe nicht auch noch andere Philosophen nach seiner Zeit gethan haben ohne deshalb gerade der Stoa anzugehören? — Noch weniger als die Verwendung dieses Arguments gestattet der Gebrauch eines stoischen Kunstwortes den Schluss auf eine stoische Quelle, da die stoische Kunstsprache mit der Zeit, fast kann man sagen, die allgemeine Sprache der Philosophie geworden war. Wenn also Cicero erwähnt dass man zur Bezeichnung der platonischen Ideen sich des Wortes *ἔννοιαι* bediene (57), so folgt daraus nicht wie Corssen S. 25 meint[3]) dass er hier aus stoischer Quelle schöpfte: zumal da *ἔννοια* um einen Gedanken, eine Vorstellung zu bezeichnen gar kein specifisch stoischer Ausdruck ist und die Ueberlieferung Zenon habe die Ideen so genannt uns kein Recht gibt zu leugnen dass jemals ein Anderer sie ebenso habe nennen können.[4]) Corssen hat aber hier noch etwas Anderes

[1]) Vgl. bes. Eucken Die Methode der aristotelischen Forschung S. 12 ff.

[2]) Zeller II 2 S. 792 ff.

[3]) Dasselbe behaupten Tischer und Heine in den Anmerk. z. St.

[4]) Die Prolepseis, die noch dazu ein Analogon zu den Ideen sind, nannten auch die Epikureer so (Diog. X 33). Ja es ist nicht einzusehen weshalb nicht selbst ein Platoniker sich dieses Ausdrucks bedient haben könne. Denn Platon selber hat es gethan. Im Philebos p. 59 D werden die auf das wirklich Seiende bezüglichen Vorstellungen, also eben die Ideen von denen auch hier die Rede ist, mit diesem Namen bezeichnet (*ἐν ταῖς περὶ τὸ ὂν ὄντως ἐννοίαις*), und um die Uebereinstimmung mit der ciceronischen Stelle vollends

übersehen oder doch nicht genügend beachtet. Der Beweis dass alles Wissen eine Wiedererinnerung sei zerfällt bei Cicero in zwei Theile. Der erste beruht darauf dass thatsächlich der Mensch ohne vorher unterrichtet zu sein die Kenntniss einer Menge von Dingen in sich trägt und auf dahin gerichtete Fragen zu antworten weiss.[1]) Das ist derjenige Theil der im Menon ausgeführt wird, aber auch im Phaidon (p. 73 A ff.) nicht vergessen ist. Der andere folgert dass weil die Ideen in der sinnlichen Erfahrung nicht gegeben sind der Geist sie aus einer früheren Existenz mitgebracht haben muss.[2]) Diesen Theil finden wir im Phaidon (p. 74 A ff.), angedeutet auch im Phaidros (vgl. p. 247 D f., 249 B f.,

---

durchzuführen wird im Phaidon derselbe oder das ihm stammverwandte Zeitwort (*ἐννοεῖν*) zur Bezeichnung eben solcher Vorstellungen gebraucht die auf der Wiedererinnerung beruhen (p. 74 A ff. 75 A ff. 76 A). Vgl. auch Sympos. p. 210 B *τοῦτο δ' ἐννοήσαντα* wo das *τοῦτο* auf *τὸ ἐπὶ πᾶσι τοῖς σώμασι κάλλος* zurückweist. — Es braucht hiernach die Möglichkeit nicht mehr berücksichtigt zu werden die sonst und namentlich für Corssen gegeben war, dass nämlich die Worte „quas *ἐννοίας* vocant" nicht eine Andeutung sind über den in der griechischen Quelle gebrauchten Ausdruck sondern dem Gedanken nach bereits in dieser enthalten waren und vom Standpunkt des Platonikers aus auf die von den Stoikern beliebte Bezeichnung der Ideen hinweisen sollten.

[1]) 57: docet enim (Socrates) quemvis, qui omnium rerum rudis esse videatur, bene interroganti respondentem declarare se non tum illa discere sed reminiscendo cognoscere; nec vero fieri ullo modo posse ut a pueris tot rerum atque tantarum insitas et quasi consignatas in animis notiones, quas *ἐννοίας* vocant, haberemus nisi animus, antequam in corpus intravisset, in rerum cognitione viguisset.

[2]) Nach den in der letzten Anmerkung angeführten Worten fährt Cicero fort: Quumque nihil esset, ut omnibus locis a Platone disseritur, — nihil enim ille putat esse quod oriatur et intereat idque solum esse quod semper tale sit quale est: *ἰδέαν* appellat ille, nos speciem — non potuit animus haec in corpore inclusus adgnoscere, cognita attulit.

250 A f.), er fehlt aber im Menon. Beide Theile sind also nicht identisch sondern haben jeder seine besondere Bedeutung vermöge deren sie einander ergänzen und dürfen daher von uns nicht aus der Verbindung gerissen werden in die sie Cicero und schon vor ihm Platon im Phaidon gesetzt hat, d. h. wir sind ohne einen besonderen hinzukommenden Grund nicht berechtigt nur den einen von ihnen der griechischen Quelle Ciceros zuzuweisen und den anderen für einen von Cicero unmittelbar von Platon genommenen Zusatz zu betrachten. Auch die Ansicht Corssens scheint diess nicht zu sein oder wenigstens hat er es nicht ausgesprochen dass nur derjenige Theil innerhalb dessen das Wort *ἔννοια* zur Verwendung kommt auf Poseidonios zurückgeht. Aber freilich die nothwendige Consequenz die sich von diesem Standpunkt aus ergibt hat er nicht gezogen. Was nämlich den zweiten Theil betrifft, so kann dessen Giltigkeit kein Stoiker und auch Poseidonios nicht anerkannt haben, da er auf dem schroffen Gegensatz der Ideen als des rein Seienden und der Welt der Sinne als des bloss Werdenden beruht und somit eine mit der stoischen schlechthin unvereinbare Lehre enthält. Da nun aber an sein Schicksal auch das des ersten Theiles geknüpft ist, so folgt dass auch dieser dem Poseidonios abgesprochen werden muss d. h. der ganze Abschnitt nicht auf ihn zurückgeführt werden kann.

Schon diese letzte Erörterung hat uns zu solchen Einwänden geführt die sich nicht zunächst gegen die von Corssen eingehaltene Weise der Argumentation richten sondern gegen die Behauptung selber dass der Ursprung der ciceronischen Darstellung bei Poseidonios zu suchen sei. Solcher Einwände mache ich hier noch zwei namhaft. Der eine gründet sich darauf dass in dieser Darstellung die gemein stoische Ansicht von der Unsterblichkeit ausdrücklich verworfen wird. Nun wird aber diese Ansicht als diejenige

bestimmt nach welcher die Seelen zwar mit dem Tode des Leibes nicht aufhören zu existiren, aber auch nicht ewig sondern in ihrer Fortdauer durch das Weltende beschränkt sind. Die Ansicht ist also genau dieselbe die wir genöthigt sind auch für Poseidonios vorauszusetzen solange wir ihm nicht die Lehre von der Ekpyrosis absprechen. Soll daher trotzdem Cicero auch hier wo er eine Ansicht des Poseidonios bestreitet sich an denselben angeschlossen haben, so müsste dieser Anschluss doch durch die Selbständigkeit mit der Cicero das von der Quelle gebotene Material bearbeitete sehr gelockert worden sein. Denn nur die Kenntniss der stoischen Ansicht über die Unsterblichkeit könnte Cicero von Poseidonios entnommen, die Widerlegung derselben dagegen müsste er von sich aus hinzugefügt haben. Diess letztere wird indessen durch einen besonderen Umstand unwahrscheinlich. Sehen wir uns nämlich die Widerlegung näher an, so stellt sich heraus dass dieselbe sehr leicht von den Stoikern zurückgewiesen werden konnte, so leicht dass sie eigentlich gar nicht als Widerlegung gelten kann. Cicero wendet den Stoikern ein dass wenn sie einmal eine Fortdauer der Seele nach dem Tode zugäben kein Grund für sie vorhanden sei dieselbe zu beschränken und nicht ins Unendliche auszudehnen.[1]) Was die Stoiker hierauf ohne Zweifel erwidert haben würden war dass der vermisste Grund in der Ekpyrosis gegeben sei die wie sie der Existenz aller einzelnen Dinge so auch der der einzelnen Seelen ein Ende mache.

[1]) 78: M. Numquid igitur est caussae quin amicos nostros Stoicos dimittamus? eos dico qui ajunt animos manere cum e corpore excesserint sed non semper. A. Istos vero: qui quod tota in hac caussa difficillimum est suscipiant posse animum manere corpore vacantem; illud autem quod non modo facile ad credendum est sed eo concesso quod volunt consequens, id vero non dant ut quum diu permanserit ne intereat. A. Bene reprehendis et se isto modo res habet.

Selbst ein oberflächlicher Kenner der griechischen Philosophie musste diese Antwort voraussetzen. Um es daher überhaupt zu erklären wie ein solcher Einwand erhoben werden konnte ist es nöthig anzunehmen dass wer diess that auf dem Boden einer anderen Weltanschauung stand und die Ekpyrosis der Stoiker leugnete. Poseidonios kann diess freilich nicht gewesen sein, wohl aber Panaitios auf den uns das unmittelbar Folgende führt und so uns alles unnöthige Rathen erspart. Denn es ist nicht bloss der Name dieses Philosophen den es uns ins Gedächtniss ruft, sondern auch der Zusammenhang in den es Cicero mit dem Vorhergehenden gesetzt hat findet erst unter der Annahme dass beides die Meinung des Panaitios wiedergibt seine volle Erklärung. Cicero fährt nämlich nachdem er in der angegebenen Weise die stoische Unsterblichkeitslehre bestritten hat folgendermaassen fort (79): credamus igitur Panaetio a Platone suo dissentienti? Diese Worte bilden den Uebergang zu den beiden Gründen aus denen Panaitios sich gegen Platons Annahme der Unvergänglichkeit der Seele erklärt hatte. Wie kann nun Cicero den Glauben an diese Gründe, d. i. den Glauben an die Vergänglichkeit der Seele als eine Consequenz (igitur) des Vorhergehenden d. i. der Widerlegung der stoischen Ansicht bezeichnen? Denn die Absicht der ganzen Erörterung in deren Zusammenhang auch die Widerlegung der stoischen Ansicht gehört geht doch, wie sich namentlich 81 herausstellt, dahin den gewonnenen Glauben an die Unsterblichkeit noch nachträglich durch einige neue Argumente zu befestigen. Ist also in diesem Sinne auch die Widerlegung der Stoiker gemeint und ist dieselbe wie Cicero selbst ausdrücklich einräumt („bene reprehendis“ sagt er zu A. der die Widerlegung gegeben hat „et se isto modo res habet“) gelungen, so kann die Consequenz nur die Stärkung des Glaubens an die Unsterblichkeit und nicht ein Hinneigen auf die Seite eines

Gegners sein wie doch Panaitios war. Die Frage wo denn die durch „igitur“ angedeutete Consequenz liege, hat auch schon Andere beschäftigt. Unter diesen brauche ich Heine (de fontibus Tuscul. disp. S. 9) nicht zu berücksichtigen da seine Erklärung des fraglichen Wortes zur Voraussetzung hat dass Panaitios in Betreff der Unsterblichkeit mit den übrigen Stoikern übereinstimmte — eine Voraussetzung die von Zeller (III 1 S. 563, 1) genügend widerlegt worden ist und schwerlich noch von jemand gebilligt wird.[1]) Dagegen ist über Corssens Meinung (Diss. S. 3 f.) noch ein Wort zu sagen. Da es sich, meint er, hier um diejenigen handele welche Platons Ansicht von der Unsterblichkeit bekämpfen, alle die Stoiker aber welche der Seele nur eine beschränkte Dauer zugestehen bereits abgethan seien, so blieben nur noch die übrig die schlechtweg jede Fortdauer leugneten d. i. Panaitios, und die Besprechung von dessen Ansicht sei somit allerdings eine aus der vorangehenden Erörterung entspringende Consequenz.[2]) Dieser Schluss so bündig er scheint ist es doch offenbar nur dann wenn die welche Platons Ansicht

[1]) Die Frage „credamus igitur“ etc. könnte übrigens in diesem Falle nur eine solche sein, die eine verneinende Antwort erwartet. Denn im Vorhergehenden war ja die Ansicht der Stoiker d. i. nach Heine die des Panaitios abgethan worden, Cicero konnte daher ernsthaft nicht im Zweifel sein ob er derselben zustimmen solle oder nicht. Wenn er trotzdem solche Zweifel durchblicken lässt da er ja im Folgenden die Argumente des Panaitios in verhältnissmässig eingehender Erörterung zu entkräften sucht, so beweist diess eben dass Heines Auffassung des igitur nicht richtig sein kann.

[2]) Corssens eigene Worte sind: Quid autem est cur in particula „igitur“ offendamur? Nam cum de eis agatur qui Platonis de immortalitate animorum sententiam impugnent, adulescens autem eos Stoicos qui semper eos manere negent dimittendos esse censeat, restat ut de eis disputetur qui animos post mortem statim interire judicent. Ciceronis igitur interrogatio sic excipit adulescentis responsum ut particulam consecutivam adhibere necesse fuerit.

bekämpfen für Cicero hier mit den Stoikern zusammenfallen. Diess ist aber keineswegs der Fall: denn kurz vorher (77) nennt er ausser ihnen noch die Epikureer und besonders Dikaiarchos als Gegner der Unsterblichkeit. Wenn daher die Stoiker abgethan waren soweit sie eine beschränkte Fortdauer zugaben, so folgte noch nicht dass nun Panaitios an die Reihe käme sondern insofern Cicero auch an sie bei den Gegnern der Unsterblichkeit dachte hatten dasselbe Recht dazu auch die Epikureer und namentlich Dikaiarchos, ja insofern Cicero nur diese und nicht den Panaitios als Gegner der Unsterblichkeit genannt hatte, war ihr Recht sogar das bessere. So stellt sich näher betrachtet der scheinbar bündige Schluss Corssens als ein Paralogismos dar. Wir sind daher genöthigt uns nach einer neuen Erklärung umzusehen. Eine solche hat eine etwas veränderte Basis, da es nach dem vorher Bemerkten wahrscheinlich ist dass nicht erst die Widerlegung der platonischen sondern schon die der stoischen Ansicht von Panaitios herrührt. Hiernach wäre Panaitios in seiner Erörterung der Unsterblichkeitsfrage über die stoische Ansicht rasch hinweggeschritten, da die in derselben behauptete Beschränkung der Unsterblichkeit mit dem Wegfall der Schranke selber d. i. des Weltuntergangs für ihn nicht mehr vorhanden war, und hätte nun mit desto grösserer Kraft sich gegen die platonische[1]) gewandt die wenn man überhaupt eine Fortdauer der Seele annahm nach seiner Meinung allein in Frage kommen konnte. Wer dem Panaitios in dieser Erörterung folgte, der sah allerdings nach Beseitigung der gemein stoischen Ansicht die Consequenz als möglich vor sich dass er nun sich zur Meinung des Panaitios bekehren werde wofern nämlich die von diesem gegen die

[1]) Die platonische nennt sie übrigens nur Cicero. Ich bemerke diess damit man mich nicht eines Widerspruchs beschuldige. Das Nähere s. Theil II S. 886, 1.

allein noch übrige platonische Lehre vorgebrachten Argumente Stich halten würden. Die Möglichkeit dieser Consequenz ist es aber gerade die durch die Frage „credamus igitur“ etc. bezeichnet zu werden scheint. — Dass die Widerlegung der gemein stoischen Ansicht nicht von Poseidonios herrühren könne, verstand sich schon vorher von selber; aber da auch die sich hieran knüpfende Vermuthung dass sie Ciceros eigenes Werk sei durch den gegebenen Nachweis mindestens erschüttert worden ist, so kehrt gewissermaassen die erste Möglichkeit zurück, natürlich nur in dem Sinne dass Poseidonios in dem von Cicero benutzten Werk die Argumentation des Panaitios, insbesondere jene Widerlegung mitgetheilt hatte. Ein Bedenken freilich regt sich von vorn herein gegen diese Annahme, weshalb nämlich Cicero zwar Panaitios' kritische Bemerkung über die stoische Lehre, aber nicht die doch bei Posidonios gewiss nicht fehlende Antwort der Stoiker darauf angiebt. Man wird sagen dass nur die Widerlegung der Stoiker und nicht deren Vertheidigung in seinem Interesse lag. Obgleich nun hierdurch sich erklären würde weshalb er unterdrückte was in seiner Quelle zu Gunsten der stoischen Ansicht gesagt war, so würde trotzdem die Annahme einer Quelle den Vorzug verdienen die kein so willkürliches Umspringen mit der griechischen Originalschrift voraussetzte. Doch diess hier weiter zu führen geht nicht an da es der späteren Untersuchung vorgreifen würde. Ob Cicero die Mittheilung und Kritik der stoischen Ansicht bei Poseidonios vorfand, diess zu entscheiden wird davon abhängen wie wir die Frage beantworten von was für einem Philosophen die gleich folgende Vertheidigung Platons gegen die Angriffe desselben Panaitios genommen ist: denn den engen logischen Zusammenhang der zwischen diesen beiden Stücken der ciceronischen Darstellung besteht hat die so eben angestellte Erörterung zur Genüge darge-

than. Hören wir nun Corssen (Diss. S. 25 ff. 31 f.) so zeigte gerade diese Vertheidigung in deutlichen Spuren dass kein anderer als Poseidonios ihr Urheber ist: denn erstens werde in derselben die Nothwendigkeit betont zwischen einem höheren und niederen Theile der Seele zu unterscheiden und ausserdem auf die Abhängigkeit hingewiesen in der die Natur des Geistes von der Beschaffenheit des Körpers steht. Dass Beides den Ansichten des Poseidonios entspricht will ich nicht bestreiten. Folgt aber daraus dass es gerade von ihm genommen sein muss? Diess würde doch nur dann der Fall sein wenn kein anderer Philosoph den man überhaupt hier als Quellenschriftsteller in Betracht ziehen darf dieselben Ansichten getheilt oder doch sich derselben zur Vertheidigung Platons bedient haben könnte. Was nun das erste Argument der Vertheidigung betrifft, so besteht es in dem einfachen Hinweis auf Platons wirkliche Psychologie und sucht mit Hilfe derselben Panaitios' Einwand auf ein Missverständniss zurückzuführen. Wesentlich gleichartig ist das zweite, da es ebenfalls die Vertheidigung aus Platons eigenen Mitteln bestreitet: denn wenn vielleicht auch der Gedanke dass die Beschaffenheit des individuellen Körpers die Natur des Geistes bedinge sich mit diesen Worten in den platonischen Schriften nicht ausgesprochen findet, so ergab er sich doch als Consequenz aus den zahlreichen Stellen an denen von dem befleckenden Einfluss die Rede ist den die Seele seit ihrem Eintritt in den Körper von diesem erfährt so wie aus denen welche sich auf die Unterschiede des Temperaments bei den verschiedenen Völkern beziehen;[1])

---

[1]) Insbesondere muss noch bemerkt werden dass die bei Cicero (80) ausgesprochene Behauptung „multa e corpore existunt quae acuant mentem, multa quae obtundant“ dem Gedanken nach im Timaios wiederkehrt p. 86 B ff. 87 C ff. — Ausserdem zeigt auch die Schilderung der beiden Seelenrosse im Phaidros p. 253 D f., nament-

von anderen als Unterschieden des Temperaments spricht aber zunächst wenigstens auch Poseidonios nicht in den von Corssen angeführten Worten.[1]) Diese beiden Argumente weisen daher keineswegs insbesondere auf Poseidonios, sondern konnten von Jedem und namentlich von einem Akademiker gebraucht werden dem daran gelegen war die Vertheidigung Platons möglichst in dessen eigenem Sinne zu führen.[2]) Aber nicht bloss dass die von Corssen beigebrachten Gründe seine Hypothese nicht beweisen, es steht dieselbe auch mit anderen von ihm nicht beachteten Thatsachen in Widerspruch. Worum es sich nämlich bei Cicero handelt, ist zunächst nicht eine Widerlegung der positiven Ansicht des Panaitios sondern eine Widerlegung der Gründe mit denen er Platons Lehre bekämpft hatte; das nächste Ergebniss derselben ist daher auch nicht die Beseitigung von Panaitios' Ansicht sondern eine Bestätigung derjenigen Platons. Nur aber wenn

---

lich wenn man dazu die von Stallbaum angeführten Stellen vergleicht, dass Platon im Wesentlichen auf dem Boden der antiken Physiognomik stand. Eine gewisse Anerkennung derselben liegt doch auch darin dass er in der Seelenwanderung nicht beliebige Seelen in beliebige Leiber eingehen lässt sondern die Seele eines Mannes in den Körper eines Weibes oder gar einer niederen Thiergattung erst dann wenn dieselbe bis zu einem gewissen Grade entartet ist (Tim. p. 90 E ff.).

[1]) Galen de plac. Hipp. et Plat. p. 464 K: *καὶ γὰρ τῶν ζῴων καὶ τῶν ἀνθρώπων, ὅσα μὲν εὐρύστερνά τε καὶ θερμότερα, θυμικώτερα πάνθ' ὑπάρχειν φύσει, ὅσα δὲ πλατυΐσχιά τε καὶ ψυχρότερα, δειλότερα.* Uebrigens scheinen mir die Worte *καὶ τῶν ἀνθρώπων* gestrichen werden zu müssen, da man wenn sie von Anfang im Texte standen erwarten sollte dass das Folgende lautete *ὅσοι μὲν εὐρύστερνοί τε κτλ.* und nicht die neutralen Formen an die Stelle der masculinen getreten wären.

[2]) Auch dass die Hilfe des Aristoteles in Anspruch genommen wird (80) ist nicht gegen die Weise der späteren Platoniker obgleich Corssen auch diesen Umstand zu Gunsten seiner Ansicht geltend gemacht hat.

man das Resultat und Ziel dieser Widerlegung in der Beseitigung von Panaitios' Ansicht erblickte konnte man wie Corssen für ihren Urheber Poseidonios halten. Denn an der Vertheidigung und Bestätigung der platonischen Lehre konnte derselbe, da diese die Anfangs- oder doch wenigstens Endlosigkeit der Seelenexistenz behauptete und sonach mit der seinigen nicht übereinstimmte, ein dogmatisches Interesse nicht nehmen.[1]) Es bliebe daher nur die Möglichkeit dass er von

[1]) Die beiden Gründe welche Panaitios vorbringt konnte Poseidonios und jeder andere Stoiker wenn es ihnen lediglich um das Unsterblichkeitsdogma zu thun war ruhig gelten lassen. Denn was daraus folgt ist nur dass die individuelle Seele wie sie einmal entstanden ist auch wieder einmal vergehen wird, und das eine wie das andere entsprach vollkommen der Ansicht des Poseidonios und der übrigen Stoiker. Man darf auch nicht sagen, Panaitios habe durch jene Gründe nicht überhaupt die Vergänglichkeit der Seele sondern das Eintreten ihrer Vernichtung im Moment des Todes beweisen wollen und dieser von den anderen Stoikern nicht getheilten Ansicht habe Poseidonios durch die Kritik der von Panaitios beigebrachten Gründe ihre Stütze entziehen wollen. Denn abgesehen davon dass diese Gründe das nicht beweisen würden was sie sollten, ja dass sie nicht einmal auch nur einen Schein von Beweiskraft hätten, so entspricht es auch nicht der Ansicht des Panaitios dass im Moment des Todes selber die Seele vernichtet werden soll. Vielmehr wie anerkannt wird (Zeller III 1 S. 563, 1) finden wir die Ansicht dieses Philosophen in dem ersten Glied der folgenden Alternative wieder (42): Ita, sive dissipantur, procul a terris id evenit; sive permanent et conservant habitum suum, hoc etiam magis necesse est ferantur ad caelum etc. Panaitios liess hiernach die Auflösung nicht mit dem Tode selber vor sich gehen sondern erst nachdem sie sich in höhere Regionen erhoben hatte und wurde zu dieser Ansicht vermuthlich dadurch geführt weil er nur in einer der Seele gleichartigen Substanz eine Auflösung derselben für möglich hielt. Seine Ansicht unterschied sich hiernach wesentlich von der des Dikaiarchos und Aristoxenos die wenn sie nicht inconsequent sein wollten eine Vernichtung der Seele im Moment des Todes annehmen mussten, ebenso aber auch von der der Atomistiker (denen zufolge die Seele nach

seiner besonderen Verehrung für Platon oder von einem allgemeineren Bedürfniss nach historischer Gerechtigkeit geleitet ihn gegen ungerechte Angriffe auch dann in Schutz nehmen wollte, wenn er die Richtung derselben billigte und nur die Mittel verwerflich fand. Dass indessen seine Verehrung die doch auf dem Boden gemeinschaftlicher Ueberzeugungen erwachsen war sich auch da geäussert haben sollte wo dieser Grund fehlte, ist wenigstens von vorn herein nicht wahrscheinlich; und das Gefühl für historische Gerechtigkeit konnte sich doch nur bei dem zweiten Argument empören, welches offenkundige Aeusserungen Platons über die Verschiedenheit der Seelentheile unberücksichtigt gelassen hatte,[1]) nicht aber bei

dem Tode nicht bloss „dissipatur", wie an unserer Stelle gesagt wird, sondern „statim dissipatur" wenn nämlich 18 auf jene Philosophen zu beziehen ist woran füglich nicht gezweifelt werden kann); sie berührt sich in dieser Beziehung mit der stoischen und weicht von derselben nur darin ab dass sie das Eintreffen der Seele in den himmlischen Regionen nicht für den Beginn eines neuen sondern für das Ende des kurzen der Seele nach dem Tode noch verstatteten Lebens hält. Ein Stoiker hatte also keinen Anlass über die beiden von Panaitios gegen das platonische Unsterblichkeitsdogma vorgebrachten Gründe in den Harnisch zu gerathen, da sie den zwischen Panaitios und seiner Schule in dieser Frage bestehenden Differenzpunkt gar nicht berührten (diess bemerkt richtig auch Heine de fontibus Tusculan. S. 9). Es wäre diess in der That um so weniger gerechtfertigt gewesen als dieselben Gründe zu einem ähnlichen Zwecke wie es scheint schon von einem der älteren Stoiker, von Kleanthes, benutzt worden waren. Zwar hatte derselbe, dessen Argumentation uns Tertullian de anima c. 5 und Nemesius de nat. hom. c. 2 p. 46 (Wachsmuth fr. phys. 19 u. 20, vgl. dazu Theil II S. 146, 1) aufbewahrt haben, zunächst daraus nur auf die Körperlichkeit der Seele geschlossen, damit aber war die Vergänglichkeit derselben wenigstens für Platon gegeben und das Wahrscheinlichste ist doch dass eben gegen diesen als den namhaftesten Verfechter der immateriellen Natur der Seele sich die Argumentation des Kleanthes richtete.

[1]) Wie dieselben ein Kenner Platons wie Panaitios doch war

dem ersten das nicht gegen klare Aussprüche des Philosophen verstiess die Niemand übersehen durfte sondern nur gegen Folgerungen aus seiner Lehre die Einer auch wenn sie nahe genug lagen doch vergessen konnte zu ziehen. Nachdem auch diese Möglichkeit abgeschnitten ist, muss die Annahme aufgegeben werden dass Ciceros Vertheidigung des platonischen Unsterblichkeitsdogmas auf Poseidonios zurückgeht. Da nun diese Vertheidigung mit der vorausgehenden Widerlegung der gemein stoischen Ansicht im engsten Zusammenhang steht, so kommen wir auf die Vermuthung dass der von Cicero benutzte Philosoph ein Interesse daran hatte ebenso sehr seine gegen die Stoiker gerichtete Polemik zu verwerthen wie die auf Platon zielenden Angriffe zurückzuweisen. Wo anders aber werden wir diesen Philosophen mit grösserer Wahrscheinlichkeit suchen als unter den späteren Mitgliedern der platonischen Schule, den Akademikern?

Um die Quelle einer philosophischen Darstellung zu finden ist es vor Allem nöthig zu wissen zu welcher Philosophie der Darstellende sich bekennt. Diesem Winke zunächst zu glauben und sich von ihm leiten zu lassen ist die erste Pflicht jeder methodischen Forschung. Sie wird des-

---

übersehen konnte ist mir unverständlich. Ich meine daher dass Panaitios sie nicht übersehen sondern absichtlich ignorirt hat und sich hierzu berechtigt hielt weil er nicht im Allgemeinen Platons Unsterblichkeitslehre sondern nur die Darstellung im Phaidon bekämpfen wollte: denn dieser Darstellung ist es eigenthümlich dass sie die Seele als ein einheitliches Wesen schildert, sie nicht wie die des Phaidros, des Timaios und der Republik in mehrere Theile zerfällt, und nur sie wird deshalb durch die von Panaitios gegen die Unsterblichkeit hervorgehobenen Bedenken berührt. Diese isolirte Bekämpfung des Phaidon findet aber ihre einfachste Erklärung in dem bekannten Verdammungsurtheil und die Ueberlieferung über dasselbe statt durch unsere Stelle erschüttert zu werden wird durch dieselbe vielmehr bestätigt. Vgl. auch S. 372, 1.

halb in der Regel gar nicht ausdrücklich anerkannt sondern stillschweigend vorausgesetzt und befolgt. So hat bisher, glaube ich, jeder angenommen ohne ein Wort darüber zu verlieren dass die Quelle von Vellejus' (de natura deorum I) und Torquatus' (de finib. I) oder von Balbus' (de nat. deor. II) und Catos (de fin. III) Vorträgen die der einen bei einem Epikureer die der anderen bei einem Stoiker zu suchen ist, oder endlich dass die Kritik des Akademikers Cotta (de nat. deor. I und III) aus dem Werke eines Skeptikers abgeleitet werden d. h. wenigstens zunächst der Versuch dazu gemacht werden muss. Dieser Regel entsprechend hat daher auch die Untersuchung über die Quelle aus denen das erste Buch der Tusculanen geschöpft ist mit der Frage zu beginnen auf welchen philosophischen Standpunkt sich denn Cicero seinen eigenen Worten zufolge in diesem Theil des Werkes stellt. Diese Frage hat man ernsthaft bisher gar nicht aufgeworfen oder vielmehr man hat die selbstverständliche Antwort darauf bei der Quellenuntersuchung nicht mit in Rechnung gezogen. Den philosophischen Standpunkt Ciceros nun erkennen wir sowohl am Inhalt seiner Lehre wie in der Form der Mittheilung: denn der Inhalt wird nicht für wahr und gewiss sondern nur für wahrscheinlich ausgegeben (9, 17, vgl. auch V 11) und die Form beansprucht die sokratische zu sein (7 f.), das Eine wie das Andere aber ist im Sinne der skeptischen Akademie.[1]) Wenn man diesen Winken nicht weiter

[1]) Der zweite Punkt verlangt noch ein Wort der Erläuterung. Von der in den Tusculanen eingehaltenen Methode berichtet Cicero a. a. O.: Ponere jubebam, de quo quis audire vellet; ad id aut sedens aut ambulans disputabam. Itaque dierum quinque scholas, ut Graeci appellant, in totidem libros contuli. Fiebat autem ita ut, cum is qui audire vellet dixisset quid sibi videretur, tum ego contra dicerem. Haec est enim ut scis vetus et Socratica ratio contra alterius opinionem disserendi; nam ita facillime quid veri simillimum esset inveniri

nachgegangen ist, sie so gut wie ignorirt hat, so rührt diess wohl von der Beobachtung her dass Cicero in anderen seiner Schriften zwar ebenfalls als Skeptiker auftritt, trotzdem aber den Inhalt seiner Vorträge aus nichtskeptischen Quel-

---

posse Socrates arbitrabatur. Dass die hier als sokratisch bezeichnete Methode die in der skeptischen Akademie geübte war, ergibt sich aus Tusc. III 54 wo mit Bezug auf eine Schrift des Kleitomachos bemerkt wird: cum ita positum esset videri fore in aegritudine sapientem patria capta, quae Carneades contra dixerit scripta sunt. Dasselbe bestätigt überdiess ausdrücklich Cicero de fin. II 2: quod quidem jam fit etiam in Academia: ubi enim is qui audire volt ita dixit „voluptas mihi videtur esse summum bonum" perpetua oratione contra disputatur etc. Man darf in diesen Worten nicht auf das „perpetua oratione" einen ungebührlichen Nachdruck legen, als wenn der Unterschied zwischen der von Cicero in den Tusculanen befolgten und der akademischen Methode darin liege dass jener zunächst die aufgestellte Behauptung in einem Dialog erschüttert und nicht sogleich in zusammenhängendem Vortrage angreift: denn die dialogische Form herrscht doch nur in der Einleitung und fällt später von wenigen unbedeutenden Ueberresten abgesehen ganz weg, und Cicero kann in ihr auch um deswillen nicht das Wesen der sokratischen Methode gesehen haben weil er ganz derselben Methode auch in den übrigen Büchern sich bedienen will in diesen aber das dialogische Element noch mehr zurücktritt. Cicero hält also — das wird sich nicht bestreiten lassen — in den Tusculanen diejenige Methode der Erörterung, die in der Akademie üblich war und die namentlich Karneades eingeführt hatte, für die sokratische. Diess verdient auch deshalb bemerkt zu werden weil er in der Schrift de finibus eine andere und richtigere Einsicht in die Eigenthümlichkeit des sokratischen Verfahrens zeigt. Während dieselbe den Tusculanen zufolge in der principiellen Widerlegung jeder fremden Behauptung besteht und somit von der skeptischen Methode überhaupt nicht weiter verschieden ist, wird in der anderen genannten Schrift als wesentlich hervorgehoben dass Sokrates durch Fragen aus Anderen deren wirkliche Meinung hervorzulocken suchte und dann wenn es nöthig schien hiergegen etwas sagte (Socrates percontando atque interrogando elicere solebat eorum opiniones quibuscum disserebat ut ad ea quae ei respondissent si quid videretur diceret). Der Gegen-

len geschöpft hat. So hat er im zweiten und dritten Buch der Schrift de finibus sich nicht wie Andere meinten an eine Schrift Philons sondern wie ich glaube nachgewiesen zu haben (Th. II S. 620 ff.) an eine des Antiochos gehalten.

satz der beiden Schriften tritt ferner darin zu Tage dass in den Tusculanen die Weise der griechischen Philosophen in zusammenhängenden Vorträgen (scholae) den von Anderen aufgestellten Behauptungen zu antworten ausdrücklich nicht bloss für sokratisch sondern auch für das Muster der vorliegenden Darstellung erklärt, in der Schrift de finibus dagegen ganz dasselbe verworfen und als eine Sitte der Sophisten bezeichnet wird über die sich bereits Sokrates und Platon lustig gemacht hätten (a. a. O.: primum deprecor ne me tamquam philosophum putetis scholam vobis aliquam explicaturum, quod ne in ipsis quidem philosophis magno opere umquam probavi. quando enim Socrates — — quicquam tale fecit? etc.). Wie sollen wir nun diesen Widerspruch schlichten? Dass Cicero in den Tusculanen wieder zu der verkehrten, von ihm selbst verworfenen, von der akademischen Schule aber gebilligten Auffassung zurückkehrt, diess wird sich am einfachsten doch daraus erklären dass er in der genannten Schrift sich an das Werk eben eines Akademikers angeschlossen und, sei es nun um sich die Bearbeitung zu erleichtern sei es weil er seine eigenen früheren Aeusserungen vergessen hatte, sich auch in der Form der Darstellung von demselben abhängig gemacht hatte. Ob er sich nun freilich zu dem andern Standpunkt, den wir ihn in der Schrift de finibus einnehmen sahen, durch eigenes Nachdenken erhoben hat, ist noch die Frage. Die Vermuthung wenigstens liegt nahe, dass er auch dort nur seinem griechischen Gewährsmann folgte: zumal wenn dieser Gewährsmann Antiochos war (s. darüber Theil II S. 637 ff.), der, je mehr die skeptischen Akademiker ihre Methode als die allein echt sokratische und platonische anpriesen, ein um so stärkeres Interesse daran haben musste die Unwahrheit dieser Behauptung darzuthun und wie diess auch in der Schrift de finibus a. a. O. geschieht (man beachte in den Worten „ut ad ea quae ei respondissent si quid videretur diceret“ das „si quid videretur“ das doch die Möglichkeit einer Billigung der von Anderen geäusserten Meinungen offen lässt) zu zeigen dass Sokrates nicht in dem Maasse wie die Anderen vorgaben Skeptiker war.

Dass er aber ebenso auch bei der Abfassung des ersten Buches der Tusculanen verfahren sei, wird gerade mit Hilfe des angeführten Beispiels durch eine nähere Betrachtung äusserst unwahrscheinlich. Während nämlich in den genannten Büchern der Schrift de finibus Cicero sich nicht auf dem skeptischen Standpunkt zu halten vermag sondern von seiner Quellenschrift gezogen fortwährend in einen dogmatischen Ton verfällt und eben dadurch dem Quellenforscher sein Geschäft überaus erleichtert hat, bleibt er in den Tusculanen sich in seinem Skepticismus consequent. Den skeptischen Zweifeln wird er vor Allem in der Anordnung der ganzen Erörterung gerecht, da er dieselbe nicht einfach über die Annahme der Unsterblichkeit zu der Behauptung dass der Tod kein Uebel sei führt sondern auch die entgegengesetzte Möglichkeit, die Vernichtung der Seele im Tode, in Erwägung zieht und unter dieser Voraussetzung das nämliche Resultat gewinnt. Oder sollte ihm diess, dass er beidemal zu dem gleichen Resultat geführt wird und daher schliesslich bei derselben Behauptung dass der Tod kein Uebel sei stehen bleibt, Jemand als einen Abfall von der Skepsis zum Vorwurf machen, deren Consequenz erfordert haben würde dass der Behauptung der Tod sei kein Uebel die andere gegenübergestellt wurde er sei ein Uebel? Die äusserste Consequenz wäre diess allerdings gewesen; aber bis zu diesem äussersten Ende ist selbst Karneades nicht vorgeschritten, wenn er z. B. den Satz dass die Tugend zur Glückseligkeit sich selbst genüge gelten liess gleichviel welcher der verschiedenen Ansichten über das höchste Gut und die Glückseligkeit wir uns anschliessen.[1]) Dieses selbe vorsich-

[1]) Cicero Tuscul. V 83: Et quoniam videris hoc velle ut, quaecunque dissentientium philosophorum sententia sit de finibus, tamen virtus satis habeat ad vitam beatam praesidii, quod quidem Carneadem disputare solitum accepimus etc.

tige Abwägen der verschiedenen Möglichkeiten, das ihn bei der Eintheilung der ganzen Erörterung in zwei grosse Hälften geleitet hat, hält nun Cicero auch im Einzelnen fest. Die für den ersten Theil seiner Erörterung nothwendige Annahme der Unsterblichkeit beweist er mit Hilfe des Gesetzes der Aehnlichkeit (s. darüber oben S. 356 ff.) und verfährt dabei so dass dem Skepticismus innerhalb der einmal durch die Disposition gezogenen Schranken möglichst wenig vergeben wird. Denn solche Fragen, deren Beantwortung nicht durch die gestellte Aufgabe gefordert wird, lässt er unentschieden, sowohl diejenige ob das Aufsteigen der leichteren Elemente aus einem innewohnenden Naturtriebe erklärt oder als mechanische Wirkung eines Stosses aufgefasst werden müsse (vgl. oben S. 359 ff.) wie die andere von welcher Beschaffenheit denn näher betrachtet die Seele, ob sie körperlich oder unkörperlich, ob sie in jenem Falle feurig oder luftig oder wie die Stoiker behaupteten beides zusammen, in diesem eine Zahl oder das geheimnissvolle fünfte Element sei (40 ff., vgl. dazu oben S. 358 ff. 361 ff.). Die Art wie er sich zu dieser letzteren Frage stellt ist für seinen Skepticismus noch besonders charakteristisch, da sie uns vor Augen stellt wie besonnen und überlegt derselbe ist und somit keineswegs die Ansicht derer begünstigt die darin nur eine nachträglich hastig und äusserlich der Darstellung aufgezwungene Form erblicken. Zwei Umstände sind es auf die man hierbei achten muss. Der eine ist, dass Cicero jener Frage gegenüber auch noch an späteren Stellen als der angeführten sich in der gleichen Weise äussert[1]) — eine Uebereinstimmung und Consequenz die um so mehr bemerkt

[1]) 65: Ergo animus, ut ego dico, divinus est, ut Euripides dicere audet, deus; et quidem, si deus aut anima aut ignis est, idem est animus hominis. Nam ut illa natura caelestis et terra vacat et humore, sic utriusque harum rerum humanus animus est expers. Sin

zu werden verdient als in der ein ähnliches Thema behandelnden Consolatio er über diesen Punkt sich anders ausgesprochen hatte[1]) und zwar im Sinne der in dieser Schrift von ihm benutzten Quelle, eines Werkes von Krantor,[2]) sodass der Schluss nahe liegt, auch der veränderte Standpunkt der Tusculanen werde durch das zu Grunde liegende griechische Original bedingt gewesen sein. Zweitens kommt in Betracht dass Cicero indem er verschiedene Ansichten über die Natur der Seele bestehen lässt damit keineswegs einem beliebigen Meinen über diesen Punkt Thür und Thor geöffnet haben will sondern demselben bestimmte Schranken zieht und deshalb der Psychologie des Dikaiarchos, Aristoxenos und Anderer das Recht berücksichtigt zu werden abspricht. Man wird vielleicht hierin einen Akt der Willkür, eine petitio principii erblicken und der Meinung sein, Cicero habe die Genannten bloss deshalb ausgeschlossen weil sie die Unsterblichkeit leugneten. Will man aber Cicero einmal ein etwas schärferes Nachdenken zuwenden, so wird man unschwer einen andern und ganz raisonnablen Grund entdecken: denn die Genannten sind durchweg solche die auch schon während des Lebens der Seele ein einheitliches in sich zusammenhängendes Wesen und eine selbständige Existenz absprechen (vgl. darüber S. 361 f.), es war daher methodisch wohl zu rechtfertigen dass sie bei der Frage nach der Na-

---

autem est quinta quaedam natura, ab Aristotele inducta primum, haec et deorum est et animorum. Vgl. auch 60.

[1]) Die Stelle gehört dem wörtlich von ihm selber mitgetheilten (66) Bruchstück an und lautet so: nihil — est in animis mixtum atque concretum aut quod ex terra natum atque fictum esse videatur; nihil ne aut humidum quidem aut flabile aut igneum. — — — — singularis est igitur quaedam natura atque vis animi, sejuncta ab his usitatis notisque naturis.

[2]) S. darüber S. 353.

tur der Seele nicht weiter berücksichtigt wurden da sie ja streng genommen nicht einmal das Vorhandensein einer Seele zugaben.[1]) Je planvoller hiernach der Skepticismus Ciceros erscheint, desto mehr wächst die Wahrscheinlichkeit dass er ihm nicht erst während des Schreibens entstanden sondern der reifen Ueberlegung des griechischen von ihm benutzten Philosophen entsprungen ist. Dem gleichen Skepticismus begegnen wir nun aber auch noch auf einem anderen, wenn auch angrenzenden Gebiete, in der Frage nach dem Sitze der Seele. Als eine welche nicht entschieden werden kann wird dieselbe 50 und 67 erwähnt, und wenn sie 70 doch eine Antwort findet so ist diess kein Widerspruch da der Inhalt derselben nur im Glauben und nicht im Wissen beruhen soll.[2]) In analoger Weise wie die Fragen welche die Seele betreffen werden von Cicero diejenigen beantwortet welche sich auf das Wesen und den Sitz der Gottheit beziehen: denn wie dort will er zwar die Existenz nicht in Abrede stellen, enthält sich aber jedes bestimmten Urtheils über die Natur der Gottheit sowie über den Ort den sie im Weltraume einnimmt.[3]) Er scheint hierbei dem allge-

[1]) Dass diess die Ansicht des Dikaiarchos war, wird noch deutlicher als an unserer Stelle ausgesprochen 21, 24 und Aristoxenos aus diesem Grunde mit ihm zusammen genannt 51. Vgl. auch Acad. pr. 124.

[2]) Die Worte sind: In quo igitur loco est? Credo equidem in capite et, cur credam, afferre possum. Sed alias, ubi sit animus; certe quidem in te est. Dass die letzten Worte dieser Stelle auf eine ausführlichere Erörterung des griechischen Originals deuten ist eine nahe liegende Vermuthung; dass diese Erörterung aber dogmatisch mit einem positiven Ergebniss abschloss folgt daraus keineswegs.

[3]) 70: haec igitur et alia innumerabilia cum cernimus, possumusne dubitare quin eis praesit aliquis vel effector, si haec nata sunt ut Platoni videtur, vel si semper fuerunt ut Aristoteli placet

meinen Grundsatz zu folgen, dass wenn auch das Dasein eines Dinges insofern es unserem natürlichen Empfinden sich aufdrängt nicht abgeleugnet werden kann doch die nähere Bestimmung seiner Verhältnisse und insbesondere seiner Qualität immer zweifelhaft bleiben muss.[1]) Nun wird zwar anderwärts die Vernunft (ratio) als das Mittel bezeichnet durch das wir zur Erkenntniss der Qualitäten gelangen.[2]) Zu einem Widerspruch gegen das Gesagte berechtigt diess indessen nicht, da auch sonst die Vernunft als die Quelle nicht der gewissen sondern der wahrscheinlichen Erkenntniss bezeichnet und aus diesem Grunde der Wahrheit (veritas) und dem Augenschein (perspicuum) sogar entgegengesetzt wird.[3]) Man darf deshalb auch darin dass zwischen der Erkenntniss die das Dasein der Götter und der welche die Natur derselben zum Inhalt hat unterschieden wird nicht ohne Weiteres eine

---

moderator tanti operis et muneris? — — — — — Illud modo videto, ut deum noris etsi ejus ignores et locum et faciem, sic animum tibi tuum notum esse oportere etiam si ignores et locum et formam. 65: et quidem, si deus aut anima aut ignis est, idem est animus hominis. Nam ut illa natura caelestis et terra vacat et humore, sic utriusque harum rerum humanus animus est expers. Sin autem est quinta quaedam natura, ab Aristotele inducta primum, haec et deorum est et animorum.

[1]) Nachdem er auseinandergesetzt hat dass die Sinne nicht sowohl Organe des Geistes als vielmehr Hindernisse seiner auf die Erkenntniss gerichteten Thätigkeit sind, fährt er 47 fort: cum autem nihil erit praeter animum, nulla res objecta impediet quominus percipiat quale quidque est. Wenigstens wenn man in diesen Worten das „quale“ betont, kann man darin die Anerkennung jenes allgemeinen Grundsatzes finden.

[2]) 36: Sed ut deos esse natura opinamur qualesque sint ratione cognoscimus: sic permanere animos arbitramur consensu nationum omnium; qua in sede maneant qualesque sint ratione discendum est.

[3]) Seneca de benef. IV 33, 2. Cicero de fin. IV 55. Vgl. dazu das Wort εὔλογος und über dasselbe Theil II S. 342 f. Anm.

Anlehnung an die Stoiker erblicken (Corssen de Posidonio Rhodio S. 5 ff.): denn wenn auch Balbus in Ciceros Schrift de natura deorum die allen Menschen angeborne Ueberzeugung vom Dasein der Götter getrennt hält von den schwankenden und abweichenden Meinungen über ihre Natur[1]) so soll mit dieser Unterscheidung des Ursprungs der beiden Erkenntnisse doch keineswegs der einen von beiden ein höherer Grad von Sicherheit zugesprochen und die andere auf die Stufe der blossen Wahrscheinlichkeit herabgedrückt werden.[2]) Von den Stoikern kann also Cicero es nicht gelernt haben verschiedene Grade der Gewissheit in der Erkenntniss anzunehmen je nachdem der Gegenstand derselben das blosse Dasein eines Dinges oder dessen eigenthümliche Natur ist. Ebenso sehr aber, scheint es, müssen wir Bedenken haben diese Unterscheidung den Skeptikern zuzutrauen, wenigstens wenn dieselbe die Anerkennung einer ganz sicheren Erkenntniss voraussetzt. Und allerdings scheint das letztere

[1]) II 12: omnibus innatum est et in animo quasi insculptum esse deos. quales sint varium est, esse nemo negat. Vgl. 44 f.

[2]) Eher als mit der stoischen lässt sich die im ersten Buche der Tusculanen geäusserte Ansicht über die Götter mit derjenigen vergleichen welche der Vertreter der skeptischen Akademie, Cotta, bei Cicero de nat. deor. I 61 ff. und III 5 ff. ausspricht: denn derselbe bekennt sich zu dem Glauben an die Existenz von Göttern, nur dass er diesen nicht auf die Vernunft (ratio) und ihre Gründe sondern auf die Autorität alter Ueberlieferung stützen will und deshalb denen, die wie die Epikureer und Stoiker sich hiermit nicht zufrieden geben, diess zum Vorwurf macht. Auf der anderen Seite muss ich mich aber dagegen verwahren dass man aus etwaigen Differenzen die sich zwischen Cottas Aeusserungen und denen im ersten Buche der Tusculanen auffinden liessen den Schluss ziehe, das letztere könne nicht aus der Schrift eines Skeptikers geschöpft sein. Wer so urtheilte würde übersehen dass der akademische Skepticismus der Schrift de nat. deor. auf Kleitomachos zurückgeht, derjenige der Tusculanen aber wie sich zeigen wird einen anderen Ursprung hat.

der Fall zu sein, da Cicero die Ueberzeugung des Geistes von seinem eigenen Dasein geradezu als ein Wissen bezeichnet.[1]) Ist unter diesem Wissen ein vollkommenes über jeden Zweifel erhabenes gemeint, so konnte ein Skeptiker ein solches nicht gelten lassen — das dürfen wir nicht bloss aus allgemeinen Gründen behaupten sondern können wir insbesondere noch aus den ciceronischen Academica bestätigen wo dem skeptischen Zweifel nicht bloss die Natur und der Ort sondern auch das Dasein des Geistes unterliegt.[2]) Sollen wir deshalb an der Annahme dass ein Skeptiker Ciceros griechischer Gewährsmann war irre werden? Davor behüten uns, glaub' ich, die Ergebnisse früherer Untersuchungen (vgl. oben S. 196 ff.). Denn diese haben uns innerhalb der Akademie Skeptiker kennen gelehrt, die zwar ein vollkommenes Wissen in dem Sinne wie die Stoiker dieses Wort verstanden leugneten, hingegen ein annäherndes gelten liessen, dem wenn es auch thatsächlich nur den Werth eines Wahrscheinlichen darstellte sie doch den Namen eines Wissens nicht versagen mochten. Nehmen wir nun an dass ein Skeptiker dieser Art Ciceros Gewährsmann war, so konnte ein solcher innerhalb einer Polemik gegen stoische Dogmatiker, in der er bis zu einem gewissen Grade auf den Standpunkt der bestrittenen Philosophen treten musste und deshalb auch mit dem Namen des Wissens den stoischen Begriff verband, die Möglichkeit eines Wissens in Bezug auf einen bestimmten Gegenstand schlechthin verneinen, anderwärts aber in Bezug auf den gleichen Gegenstand dieselbe zugeben weil er hier von seinem eigenen Standpunkt aus sprach und daher auch nicht genöthigt war sich an die Terminologie einer fremden Philosophie zu binden.

[1]) 53: sed si qualis sit animus, ipse animus nesciet: dic quaeso, ne esse quidem se sciet? ne moveri quidem se?

[2]) Acad. pr. 124: tenemusne quid sit animus? ubi sit? denique sitne an ut Dicaearcho visum est ne sit quidem ullus?

Wenn daher in den Tusculanen die Ueberzeugung des Geistes von seinem eigenen Dasein ein Wissen genannt wird so steht diess mit der Annahme dass die Schrift eines Skeptikers die von Cicero benutzte Quelle war nicht in Widerspruch: denn dieser Skeptiker falls er einer von der angegebenen Art war konnte mit jenem Wissen nur den höchsten Grad der Wahrscheinlichkeit meinen und musste daher ein anderes Mal wenn er den stoischen Begriff als Maassstab anlegte auch wieder bestreiten dass vom Dasein des Geistes ein Wissen möglich sei. Hiermit ist nun aber nicht bloss die aufgestellte Quellenhypothese gerettet sondern auch eine Spur gewonnen die uns den gesuchten Quellenschriftsteller noch genauer kennen lehrt, da der Urheber und wohl auch einzige, wenigstens uns allein bekannte Vertreter jenes Skepticismus der Akademiker Philon war. Ihn werden wir sonach für Ciceros griechischen Gewährsmann ansehen. Diesem Resultate der bisherigen Untersuchung Glauben zu versagen können wir um so weniger geneigt sein als dasselbe noch von anderer Seite her Bestätigung findet.

Unter der Voraussetzung nämlich dass der wesentliche Inhalt des ersten Buches der Tusculanen auf Philon zurückgeht haben wir nicht nöthig solche Stellen an denen das Bedürfniss und der Trieb des Menschen nach Wahrheit und Wissen sehr stark hervorgehoben wird[1]) als Zusätze zu betrachten die Cicero entweder selbständig von sich aus machte oder einer anderen Quelle entnahm. Denn wie uns frühere Betrachtungen gelehrt haben (vgl. oben S. 292 ff.) konnte

[1]) Vgl. bes. 44 folgendes Stück aus der Schilderung des künftigen Lebens im Jenseits: quodque nunc facimus cum laxati curis sumus ut spectare aliquid velimus et visere, id multo tum faciemus liberius totosque nos in contemplandis rebus perspiciendisque ponemus propterea quod et natura inest in mentibus nostris insatiabilis quaedam cupiditas veri videndi et orae ipsae locorum illorum, quo

Philon dieses Streben nach Wissen und Erkenntniss, von dem die früheren Akademiker eher abmahnen mussten, in seiner Berechtigung und Bedeutung für das menschliche Leben vollkommen würdigen. Und auch er hatte wie Cicero diesem Streben die Befriedigung die es während des irdischen Lebens niemals vollkommen findet für ein anderes Dasein in Aussicht gestellt (vgl. a. a. O.). Diess leitet uns noch zu einem anderen Punkte hinüber der abermals die Uebereinstimmung der ciceronischen mit den uns bekannt gewordenen Anschauungen Philons in hellem Lichte zeigt. Sich während dieses Lebens mit dem Wahrscheinlichen begnügen, auf die ganze Wahrheit aber verzichten zu müssen ist nach dem Skeptiker Augustins, unter dessen Hülle wir Philon entdeckt haben (a. a. O.), gemeines Menschenloos, die gleiche Ansicht aber ist es auf die hin auch Cicero sich bescheidet nur Wahrscheinliches vorzutragen;[1]) nur die Kehrseite dieser Ansicht ist es, was ebenfalls bei beiden wiederkehrt, dass die volle Erkenntniss und Weisheit der Gottheit vorbehalten bleibt.[2]) Da ferner der Besitz der Wahrheit auch dem Menschen nicht für alle Zeiten versagt sondern nur für ein künf-

---

perveneriimus, quo faciliorem nobis cognitionem rerum caelestium eo majorem cognoscendi cupiditatem dabunt. Haec enim pulchritudo etiam in terris patritam illam et avitam (ut ait Theophrastus) philosophiam cognitionis cupiditate incensam excitavit. Praecipue vero fruentur ea qui tum etiam cum has terras incolentes circumfusi erant caligine tamen acie mentis dispicere cupiebant.

[1]) 17: quae vis ut potero explicabo nec tamen quasi Pythius Apollo certa ut sint et fixa quae dixero, sed ut homunculus unus e multis, probabilia conjectura sequens. Ultra enim quo progrediar quam ut veri similia videam non habeo; certa dicent ei qui et percipi ea posse dicunt et se sapientes esse profitentur.

[2]) Was Cicero betrifft vgl. ausser a. a. O. noch 23: harum sententiarum quae vera sit deus aliqui viderit; quae veri simillima, magna quaestio est.

tiges Leben aufgespart ist, so folgt schon aus dieser Fähigkeit die Wahrheit in sich aufzunehmen dass der menschliche Geist göttlichen Wesens sei. Es ist daher bemerkenswerth und darf ebenfalls auf Philons Vorgang zurückgeführt werden, dass Cicero so skeptisch er sich übrigens über die Natur des Geistes äussert ihm gerade die Göttlichkeit mit einiger Zuversicht zuspricht.[1]) — Zu dieser einer Uebereinstimmung der Lehren entnommenen Bestätigung der Annahme dass eine Schrift Philons der ciceronischen Darstellung zu Grunde liegt kommt sodann eine andere die weil sie auf einer äusseren und deshalb vielleicht zufälligen Aehnlichkeit beruht von geringerem Gewicht ist. In dem skeptischen Vortrage der Academica priora, dessen Inhalt wie ich früher gezeigt habe einer Schrift Philons entlehnt ist, wird zweimal auf Panaitios Bezug genommen und beidemal seinem Urtheil ein besonderer Werth beigelegt;[2]) hierzu kommen noch die Aeusserungen der Skeptiker — und zunächst sind darunter Philons Anhänger zu verstehen — die Lucull in seinem Vortrage mittheilt (47) und die zwar im Allgemeinen die stoische Lehre erwähnen, wie aber eine schärfere Betrachtung gezeigt hat (s. oben S. 262 f. Anm.) nur die des Panaitios meinen können. Die Vermuthung dass Philon dem Panaitios vor anderen Stoikern einen Vorzug

[1]) Mit Bezug auf die Gedächtnisskraft des Geistes sagt er 60: Quae sit illa vis et unde sit sic intellegendum puto. Non est certe nec cordis nec cerebri nec sanguinis nec atomorum; anima sit ignisne nescio; nec me pudet ut istos fateri nescire quod nesciam; illud, si ulla alia de re obscura affirmare possem, sive anima sive ignis sit animus eum jurarem esse divinum.

[2]) 107: at it quidem perspicuum est: cum Panaetius princeps prope meo quidem judicio Stoicorum ea de re dubitare se dicat quam omnes praeter eum Stoici certissimam putant etc. 135: legimus omnes Crantoris veteris Academici de luctu; est enim non magnus verum aureolus et ut Tuberoni Panaetius praecipit ad verbum ediscendus libellus.

zugestand darf daher wohl ausgesprochen werden und zwar um so mehr als eine solche Bevorzugung theils in dem Zeitverhältniss beider Männer theils in der ihnen gemeinsamen Hinneigung zum Platonismus nicht nur sondern auch zur Skepsis wohl ihre Erklärung finden würde. Es ist also ein Umstand der Beachtung verdient dass im ersten Buch der Tusculanen, einer Darstellung deren wesentlichen Inhalt wir aus anderen Gründen Philon zuweisen konnten, abermals Panaitios in auffallender Weise vor allen übrigen Stoikern hervortritt (42. 79. vgl. dazu S. 370).

Freilich was würden alle diese Gründe und noch mehrere helfen, wenn Einer bei der Meinung bliebe dass der nachgewiesene Skepticismus nur der äussere Anstrich sei den Cicero dem aus einer dogmatischen Schrift geschöpften Inhalt gegeben habe? Aber ist man denn zu einer solchen Meinung überhaupt berechtigt? Das Verfahren das man Cicero in diesem Falle zutraut würde soweit unsere Kenntniss seiner philosophischen Schriftstellerei reicht einzig dastehen; es ginge dasselbe auch über die Grenzen der Selbstständigkeit hinaus die Cicero für sich den Griechen gegenüber in der Schrift de finibus[1]) in Anspruch nimmt, ganz abgesehen davon dass es sich mit dem bescheidenen Urtheil des Briefes an Atticus wonach er seine eigenen Schriften

[1]) I 6: quod si nos non interpretum fungimur munere sed tuemur ea quae dicta sunt ab eis quos probamus eisque nostrum judicium et nostrum scribendi ordinem adjungimus, quid habent cur Graeca anteponant eis quae et splendide dicta neque sint conversa de Graecis? Was unter „nostrum judicium" zu verstehen sei zeigen die von Cicero nach diesen Worten angeführten Beispiele griechischer Philosophen die angeblich in derselben Weise wie er gearbeitet hätten. Dieselben sind durchweg Mitglieder einer und derselben Philosophenschule, wie Diogenes Antipater u. A. die das bereits von Chrysipp Gesagte wiederholten oder Theophrast der dieselben Gegenstände wie Aristoteles behandelte oder endlich die Epikureer die

für Abschriften erklärt nicht vereinigen liesse.[1]) Indessen wie keine Regel ohne Ausnahme ist, so könnte man auch denken dass diejenige welche Cicero gewöhnlich bei der Ausarbeitung seiner Schriften befolgte einmal durchbrochen wurde und zwar gerade durch die Tusculanen. Ich will nun keineswegs behaupten dass der ganze Inhalt des ersten Buches aus einer philonischen Schrift herübergenommen ist, sondern gebe die Möglichkeit zu, ja halte es für wahrscheinlich dass ganze Partieen darin aus einer andern Quelle stammen: nur das muss ich festhalten dass diese Quelle nicht nothwendig die Schrift eines anderen Philosophen zu sein braucht sondern ebenso gut Ciceros eigenes Gedächtniss gewesen sein kann das Manche freilich sich als ganz leer vorzustellen scheinen. Ein höheres Maass von Selbständigkeit aber als dieses Cicero im ersten Buche der Tusculanen einzuräumen, dazu scheinen mir bis jetzt die Anhaltspunkte zu fehlen. Allerdings hat Corssen Spuren davon zu entdecken geglaubt dass Cicero die zusammenhängende Darstellung eines griechischen Philosophen auseinandergerissen und diese Bruchstücke auf ganz getrennte Abschnitte seiner eigenen Darstellung vertheilt hat — Spuren die dann natürlich zu dem Schlusse führen mussten dass Cicero mit dem vom griechischen Original dargebotenen Material in der freiesten Weise umgegangen sei. Wenn nur solche Spuren vorhanden wären! Corssen (Rh. Mus. 36 S. 507 f.) weist auf den Abschnitt 102—108) hin in dem zuerst eine Anzahl Aussprüche

---

in anderer Weise immer wieder von Neuem dasselbe vortrugen was schon in den Schriften Epikurs zu lesen war. Ein Verfahren wie das für die Tusculanen angenommene d. i. das Hineintragen eines ganz fremden, ja entgegengesetzten philosophischen Standpunkts ist offenbar noch etwas Anderes.

[1]) Ad Att. XII 52: *ἀπόγραφα* sunt: minore labore fiunt, verba tantum adfero quibus abundo.

von Philosophen angeführt würden die der herkömmlichen Ansicht dass die Schicksale des Körpers nach dem Tode noch das Individuum selbst berühren widersprechen und sodann eben dieser Irrthum in mythologischen Erzählungen und eigenthümlichen Bestattungsweisen verschiedener Völker nachgewiesen werde. Dieser Abschnitt in sich zusammenhängend sei doch mit dem Vorhergehenden äusserst lose und ungeschickt verbunden, während ähnliche Gedanken über die Bestattung zu Anfang des Buches wo sie dazu dienen die Allgemeinheit des Glaubens an die Unsterblichkeit zu beweisen sich weit besser in den Zusammenhang fügten. Corssen schliesst hieraus dass der fragliche Abschnitt erst von Cicero aus dem ursprünglichen Zusammenhang gerissen und an unrechter Stelle eingeschaltet worden ist. Dabei hat er sich indessen die Consequenzen seiner Annahme nicht ganz klar gemacht, da er sonst die Widersprüche, in die er sich verwickelt, hätte wahrnehmen müssen. Cicero nennt nämlich da wo er von den verschiedenen Bestattungsarten spricht als seinen Gewährsmann den Chrysippos (108) und schloss sich damit aller Wahrscheinlichkeit nach nur dem Vorgange seines griechischen Quellenschriftstellers an; die am nächsten liegende Annahme ist aber dass dieser die Notizen die er Chrysipp entnahm auch zu demselben Zwecke wie dieser verwandte: da nun nach Corssens Meinung dieser Zweck war die Allgemeinheit des Unsterblichkeitsglaubens zu beweisen so würde schon Chrysipp sich denselben Zweck vorgesetzt haben. Das ist es aber was sich mit der sonst bekannten Lehre dieses Philosophen schwer vereinigen lässt: denn hätte Chrysipp was in dem gesetzten Falle angenommen werden müsste den Unsterblichkeitsglauben für einen allgemeinen gehalten, so wäre die Unsterblichkeit Inhalt einer Prolepsis und bei der Bedeutung die die Prolepsis für seine Erkenntnisstheorie besass er selber verpflichtet gewesen

denselben Glauben zu theilen, d. i. den Glauben an die Unsterblichkeit aller Menschen; und doch wissen wir durch Diogenes (VII 157) dass Chrysipp im Gegensatze zu Kleanthes die Unsterblichkeit nicht aller Menschen sondern nur der Weisen behauptete. Indessen wird man um diesem Widerspruch zu entgehen vielleicht die Ausflucht ergreifen dass Chrysipp nur den Glauben überhaupt an eine Unsterblichkeit als Inhalt der Prolepsis, die Umwandlung desselben dagegen in den Glauben an eine Unsterblichkeit aller Menschen als eine spätere Verirrung des menschlichen Meinens angesehen habe. Aber wäre hierdurch auch der eine Widerspruch beseitigt, so bliebe immer noch der andere übrig. Nach Corssens Ansicht und nach der jedes Unbefangenen steht nämlich der Abschnitt, der die volksthümlichen Anschauungen über die Bestattung und alles was den todten Körper betrifft behandelt, im engsten Zusammenhange mit demjenigen der solche Urtheile von Philosophen aufzählt in denen sich deren Gleichgiltigkeit gegen alles ausspricht was dem Leichnam widerfährt. Beide bilden ein Ganzes, sodass wenn der eine den Zweck haben soll das Vorhandensein einer Prolepsis über die Fortdauer der Seele nach dem Tode zu beweisen dasselbe auch von dem anderen gelten muss. Dass nun eine Aufzählung von Urtheilen wie die angegebenen sind unmittelbar wenigstens diesem Zweck nicht nur nicht entspricht sondern geradezu mit ihm streitet, bedarf nur dieses Hinweises. Sehr oberflächlich würde es sein, wollte man dem gegenüber sich auf die frühere Darstellung berufen in der zwar ebenfalls die volksthümlichen Anschauungen nicht ohne Kritik hingehen (36 f.) trotzdem aber zu dem angegebenen positiven Ergebniss verwandt werden. Denn zwischen beiden Darstellungen besteht ein wesentlicher Unterschied dass nämlich in der früheren die Kritik sich eine bestimmte Grenze zieht und das Haltbare in den Volksvor-

stellungen verschont, in der späteren dagegen dieselbe die herrschenden Ansichten überhaupt verwirft ohne den gesunden Kern darin hervorzuheben. Erhält schon hierdurch die Kritik an der zweiten Stelle das Uebergewicht über das positive Element der Erörterung, so wird dieses Uebergewicht dadurch nicht unbeträchtlich verstärkt dass nur an der zweiten Stelle die Kritik gewissermaassen öfter wiederholt und jedesmal an den Namen eines berühmten Philosophen geknüpft wird. Sollte nichtsdestoweniger diese Aufzählung der Urteile des Theodor und anderer, mit ihm über den Werth der Bestattung gleich denkenden Philosophen einer Darstellung zugerechnet werden deren Absicht war die Allgemeinheit des Unsterblichkeitsglaubens darzuthun, so könnte diess nur unter der Bedingung geschehen dass man darin das in den angeführten Beispielen repräsentirte Urtheil der Philosophen durch die verbreiteten Volksvorstellungen widerlegt werden liesse: würde diess aber nicht einen Respekt vor der Volksmeinung voraussetzen der aus den von Chrysipp entlehnten und bei Cicero mitgetheilten Proben derselben keineswegs durchblickt? ja würde diess nicht voraussetzen dass Cicero die Gedanken des griechischen Originals in einem ganz anderen Sinne verwandt habe, somit voraussetzen was eben erst bewiesen werden sollte und daher eine petitio principii sein? In solche Schwierigkeiten führt uns die Annahme dass der fragliche Abschnitt bei Cicero nicht seinen rechten Platz habe und von Rechts wegen in einen früheren Theil der Darstellung gehöre. Nachdrücklich erhebt sich daher die Frage ob denn jene Annahme überhaupt zulässig sei. Corssen hat sie allerdings zu begründen gesucht. Er macht geltend dass beide denselben Gegenstand behandeln, wobei der verschiedene Sinn in dem diess beide thun auf Ciceros Rechnung zu setzen wäre. Prüfen wir nun diese Behauptung genauer, so zeigt sich dass von der Bestattung in dem frühe-

ren Abschnitt nur einmal die Rede ist (36) und aus einer Form derselben, der Beerdigung, erklärt wird weshalb man die Seelen der Verstorbenen sich unter der Erde fortlebend dachte. Denn eine andere Stelle die Einer hierherziehen könnte und an der der Gräber-Ceremonien (caeremoniae sepulcrorum) gedacht wird (27) hat doch offenbar mit der Bestattung nichts zu thun sondern bezieht sich auf das was darüber hinaus liegt, den Todtencultus. Aus diesem wird mit Recht auf den Glauben an eine Fortdauer der Seele nach dem Tode geschlossen, jene Art der Bestattung aber kommt nur soweit in Betracht als sich mit Hilfe derselben die besonderen Vorstellungen über das Schicksal der fortdauernden Seelen ableiten lassen. Man sieht hieraus, dass die Bestattung soweit sie überhaupt in Frage kommt in dem früheren Abschnitt eine ganz andere Rolle spielt als in dem späteren. Was an diesem letzteren von Bestattungsgebräuchen verschiedener Völker namhaft gemacht wird ist nicht gerade geeignet das Vorhandensein des Unsterblichkeitsglaubens bei denselben zu bestätigen, wie man denn aus der Sorgfalt welche Aegypter und Perser auf die Erhaltung der Leichname verwenden eher auf ein Verzweifeln an der Fortdauer der Seelen schliessen könnte. Dagegen lag es nahe sich durch den Gegensatz, in dem die verschiedenen Bestattungsweisen zu einander stehen indem die einen auf möglichst lange Conservirung der Körper die anderen auf deren Vernichtung ausgehen, daran erinnern zu lassen dass überhaupt die Bestattung etwas Gleichgiltiges sei und so oder so vorgenommen werden könne. D. h. die nähere Betrachtung dessen was über die Bestattung gesagt wird führt darauf dass dasselbe schon ursprünglich in dem Zusammenhang stand in dem wir es bei Cicero finden und den Zweck hatte aus den Thatsachen und der Erfahrung heraus die wegwerfenden Urtheile zu bestätigen mit denen die Philosophen sich über

diese Dinge geäussert hatten. Bei dieser Auffassung erklärt sich auch weshalb gerade das Widerwärtige und Lächerliche in den Bestattungsgebräuchen hervorgekehrt wird: denn dass nicht erst Cicero diese Auswahl getroffen hat sondern bereits Chrysipp dürfen wir doch aus folgenden Worten (108) entnehmen „Permulta alia colligit Chrysippus ut est in omni historia curiosus; sed ita tetra sunt quaedam ut ea fugiat et reformidet oratio“.[1]) Wenn Chrysippos auf diese Weise das Bestatten überhaupt und den Werth den Manche darauf legten als thöricht hinzustellen suchte, so trat er damit nur auf den kynischen Standpunkt, den er wie wir wissen (Zeller III 1 S. 281) auch sonst bestehenden Sitten und Gebräuchen gegenüber eingenommen hat. Die Betrachtung der Sache führt also zu derselben Auffassung des fraglichen Abschnittes die auch Cicero vertritt d. i. zu einer Auffassung durch welche die Versetzung an eine frühere Stelle unmöglich wird. Darin also dass Cicero nicht dort schon die Dinge vorgetragen hat die wir jetzt an späterer Stelle finden wäre derselbe gerechtfertigt. Eine andere Frage ist ob der Platz den er ihnen angewiesen hat der rechte ist. Corssen verneint diess (Rh.

---

[1]) In dieser Hinsicht könnte man daher der Vermuthung Corssens (Rh. M. 36 S. 514) zustimmen dass aus derselben Quelle wie die ciceronischen Notizen über die Bestattungsarten auch diejenigen bei Sextos Pyrrh. III 226 ff. geflossen sind. Im Uebrigen aber muss ich gegen ein Verfahren protestiren wie es in unserer Zeit nur allzu häufig wiederkehrt, dass man nämlich aus der Uebereinstimmung rein historischer Nachrichten schon auf gemeinschaftlichen Ursprung schliesst: und doch liegt es auf der Hand dass derartige Nachrichten, an deren factischem Inhalt der Einzelne nichts weiter ändern konnte und auf die Jeder der das gleiche Thema behandelte geführt werden musste, von den verschiedensten Schriftstellern in derselben Weise wiederholt werden durften ohne dass man deshalb ein Recht hätte die Mehrzahl derselben des an Einem von ihnen begangenen Plagiats zu verdächtigen.

Mus. 36 S. 508) und zwar nur deshalb weil die Anknüpfung des ganzen Abschnittes an das Vorhergehende ihm zu locker und äusserlich ist.[1]) Offenbar genügt aber dieser Grund nicht, da wenn Cicero es unterliess den engeren Zusammenhang bestimmter anzugeben derselbe darum noch nicht gänzlich zu fehlen braucht. Und in der That fehlt er auch nicht: denn die vorhergehende Betrachtung mit der an sie angeknüpften Ermahnung, dass man dem Tode ruhig entgegengehen solle selbst auf Gefahr ins Nichts dahin zu fliessen, liess doch noch oder konnte doch wenigstens bei Vielen den Einwand übrig lassen dass aber doch wenn auch das Leben mit dem Tode entfliehe noch ein Theil des menschlichen Wesens, der Körper, übrig bleibe durch dessen Schicksale der Mensch gewissermaassen mitbetroffen werde; die Antwort auf diesen Einwand und damit die Ergänzung des Vorhergehenden gibt der fragliche Abschnitt, dessen passender Platz sonach da ist wo Cicero ihm denselben angewiesen hat.

Man kann hieran sogleich noch eine andere Bemerkung knüpfen, die sich auf den Ruhm und die ihm von Cicero gewidmete Erörterung bezieht. Zunächst verdient Beachtung dass eine solche unmittelbar nach dem Abschnitt über die Bestattung einsetzt (109): denn hierdurch wird wahrscheinlich dass wir den Grund weshalb dieser Abschnitt von Cicero gerade an diese Stelle gerückt worden ist richtig bestimmt haben, da auch der Ruhm zu den Dingen gehört die über

[1]) Seine Worte sind: „Die Aufzählung von Beispielen heldenhafter Todesverachtung führt Cicero nämlich auf einen Ausspruch des Philosophen Theodoros: Theodori quidem nihil interest humine an sublime putescat (102). Und dieses dictum ist es, welches ihm die Veranlassung zu der ganzen Digression gibt (cujus hoc dicto admoneor, ut aliquid etiam de humatione et sepultura dicendum existimem). Eine Einführung, die wie mir scheint an gewisse Anekdotenerzähler erinnert."

das Leben des Menschen hinausreichen und trotzdem sein Interesse in Anspruch nehmen. Sodann aber ist bemerkenswerth und geeignet auf Cicero als Verfasser ein günstigeres Licht zu werfen dass er auch den Ruhm nicht bloss im zweiten Theile seiner Darstellung sondern auch im ersten besprochen hat, beidemale aber dabei verschieden und so verfahren ist wie es dem jedesmaligen Zusammenhange entsprach, also ähnlich wie wir es schon an seinen Bemerkungen über die Bestattung beobachtet haben. Im ersten Theil wird der Ruhm als das bezeichnet was Gegenstand des Strebens für die ausgezeichnetsten Männer auf den verschiedensten Gebieten menschlicher Thätigkeit ist, ja was allein uns für unsere Mühen zu belohnen vermag (32 ff.). Dieselben Beispiele welche die Wahrheit dieses Gedankens bestätigen sollen kehren zum Theil (Themistokles und Epameinondas) auch in der späteren Erörterung wieder. Im Uebrigen aber unterscheidet sich dieselbe von der früheren wesentlich dadurch dass in ihr der Ruhm als etwas erscheint das um seiner selbst willen nicht erstrebt zu werden verdient und lediglich darum Werth hat weil es der Schatten ist der der Tugend folgt (109). Der Grund dieser Verschiedenheit ist klar: im ersten Theil handelt es sich darum den Beweis für die Allgemeinheit des Unsterblichkeitsglaubens zu liefern und diesem Zweck konnte der Ruhm nur dienen wenn er als das Ziel des Strebens gerade der besten Männer hingestellt wurde; vom Standpunkt des zweiten Theils dagegen der die Vernichtung des Menschen im Tode voraussetzt konnte ein derartiges Streben nach dem Ruhm als solchem keinen Sinn haben und derselbe nur insofern Werth besitzen als er der stete Begleiter der Tugend ist. Hieraus ergab sich noch eine andere Verschiedenheit, dass nämlich während im ersten Theil vom Ruhm schlechthin die Rede ist im zweiten derselbe genauer als das Lob welches die Guten ertheilen de-

finirt wird — denn nur dieser Ruhm ist der stete Begleiter der Tugend — und dass im zweiten der Ruhm nicht so sehr als Nachruhm, als welcher er im ersten ausschliesslich gefasst wird, wie als dasjenige erscheint was dem Menschen schon bei Lebzeiten zu Theil wird und den Tugendhaften erst seiner Tugend gewiss macht — denn nur so kann vom Standpunkt des zweiten Theils aus der Ruhm leisten was er soll ein Mittel gegen die Todesfurcht zu sein. Eine Verschiedenheit die so fein und zweckentsprechend erdacht ist hat nicht das Aussehen von Cicero herzurühren sondern wird mit grösserer Wahrscheinlichkeit auf die griechische Quelle zurückgeführt: wodurch wir zu dem das Resultat der frühern Untersuchung bestätigenden Schlusse kämen dass bereits in der Quelle die Erörterung dilemmatisch war und dem entsprechend der Ruhm jedes Mal von einer anderen Seite genommen wurde. Dass Cicero in diesem Falle nicht etwa eine dogmatische Darstellung Posidons in die Formen der skeptischen Methode gezwängt habe, ist überdiess noch darum schwer glaublich weil dann doch aller Wahrscheinlichkeit nach eine der beiden Auffassungen des Ruhms diejenige Posidons repräsentiren würde. Diess gilt indessen von keiner: denn Posidon konnte nicht leugnen dass der Ruhm an sich Gegenstand unseres Strebens sei, da dieses Streben nach seiner Ansicht im Wesen der menschlichen Seele wurzelte (s. darüber Theil II S. 589), ebenso wenig aber in diesem Streben eine Prolepsis der Unsterblichkeit erblicken wenn er dasselbe doch ausschliesslich aus der Natur des mittleren Seelenvermögens ableitete (s. a. a. O.).[1])

[1]) Dagegen verdient dass die Auffassung des Ruhms an der zweiten Stelle mit derjenigen Chrysipps übereinstimmt — wenigstens insofern als auch er leugnete dass der Ruhm um seiner selbst willen zu begehren sei (Cicero fin. III 57 s. dazu Th. II S. 252) — deshalb

Noch in einer anderen Hinsicht könnte die Darstellung so schlecht disponirt zu sein scheinen dass man die Ordnung lediglich auf Ciceros Rechnung setzen und nur die Gedanken aus der griechischen Quelle ableiten möchte, wenn man nämlich auf die im ersten Theil für die Unsterblichkeit geführten Beweise blickt. Zwar was Corssen behauptet (Diss. S. 6) die Unsterblichkeit werde 40f. nur vorausgesetzt, nicht wie erforderlich war bewiesen, halte ich durch eine frühere Erörterung (S. 355ff.) für widerlegt. Aber wenn Cicero hiernach vor dem Vorwurf, er habe zu wenig oder zu spät bewiesen, geschützt ist, so scheint er damit nur dem anderen zu verfallen dass er im Beweisen des Guten zu viel gethan oder doch die Beweise für die Unsterblichkeit nicht in der gehörigen Weise zusammengestellt habe. Denn nachdem 40 die Unsterblichkeit mit Hilfe des Gesetzes der Aehnlichkeit bewiesen worden war und auf Grund dieses Beweises das Folgende, namentlich von 43 an, mit den Zuständen der Seele nach dem Tode sich beschäftigt hatte, wird wider alles Erwarten der Beweis der Unsterblichkeit den das Vorhergehende als erledigt voraussetzte von 53 an aufs Neue und zwar mit mehr und stärkeren Argumenten geführt. Sollen wir daher annehmen dass Cicero auch hier zwar die Argumente selber seiner griechischen Quelle entnommen, deren Ordnung aber verändert d. i. verkehrt habe? Eine schärfere Betrachtung nöthigt uns diese Frage zu verneinen. Sehen wir nämlich genauer zu, so stellt sich heraus dass der erste Beweis der Unsterblichkeit zwar das Fortleben der Seele nach dem Tode begründet, keineswegs aber die unbegrenzte Dauer desselben in sich schliesst: denn wenn mit der Trennung vom Leibe die Seele zu den ihr verwandten Elementen

---

Beachtung weil dieser Philosoph unmittelbar vorher, wie wir gesehen haben, in dem Abschnitt über das Bestatten genannt und benutzt worden war.

und Regionen zurückkehren soll so ist zwar ein gewisses Fortleben der Seele dadurch gesetzt, gleichzeitig aber die Möglichkeit offen gelassen dass dieses Leben in dem Augenblick wo jene Vereinigung der Seele mit den ihr ähnlichen Elementen vollzogen ist oder auch einige Zeit nachher doch noch erlischt; weshalb auch 42 für die Ansicht des Panaitios (Ita sive dissipantur, procul a terris id evenit) Raum bleibt, was nicht der Fall gewesen wäre wenn das Vorhergehende bereits den Beweis für die Unsterblichkeit im Sinne einer unbegrenzten Fortdauer geliefert hätte. An dem Beweis bloss einer Fortdauer überhaupt lässt Cicero es sich vorläufig genügen und deutet diess dadurch an dass er auf Grund desselben die Zustände der den Leib überdauernden Seelen schildert. Erst hiernach, vielleicht gemahnt durch die Einwürfe der Gegner (50 f.), entschliesst er sich abermals einen Beweis für die Unsterblichkeit anzutreten, der aber nicht mehr bloss die Fortdauer sondern auch deren Unbegrenztheit betrifft.[1]) Insofern also dieser neue Beweis eine Steigerung des früheren ist, steht er hier ganz an seinem Platze. Als eine solche gibt er sich aber auch noch darin zu erkennen dass während der frühere nur die Existenz der Seele nach dem Tode ins Auge fasste, er auch die Präexistenz berücksichtigt und somit den Beweis der Unsterblichkeit zu einem der Ewigkeit erweitert.[2]) Um jeden Verdacht gegen diese Annahme als sei sie zu künstlich zu beseitigen

[1]) Diess gilt sowohl von der Argumentation die auf die Seele als das Princip aller Bewegung hinweist wie von der hierauf folgenden die ihr eine göttliche Natur zu vindiciren sucht.

[2]) Eben darum ist auch die Widerlegung der Stoiker und des Panaitios 77 ff. besser an ihrem Platze als sie etwa 42 ff. sein würde: denn obgleich hier ebenfalls von Beiden die Rede ist so steht doch hier Cicero selber noch auf dem Standpunkt dass er überhaupt nur eine Fortdauer der Seele behauptet und konnte deshalb gegen die Ansichten der Stoiker oder des Panaitios nichts einzuwenden haben.

weise ich darauf hin dass ein solches vorläufiges Ausruhen auf einem Beweise und darauf folgendes weiteres Fortschreiten und zwar bei Erörterung desselben Problems sein Vorbild im platonischen Phaidon hat. Denn nachdem hier die vulgäre Meinung als ob die Seele mit dem Tode sich auflöse widerlegt und bewiesen ist dass die Seele den Körper geraume Zeit überdauert,[1]) verweilt Sokrates bei der Betrachtung der Schicksale welche die Seelen nach dem Tode erwarten (81 A ff.) und wird erst durch die Bedenken des Simmias und namentlich des Kebes bestimmt einen neuen Anlauf zu nehmen der ihn dazu führt die Ewigkeit der Seele endgiltig festzustellen.[2]) Ob eine solche Anordnung der Ge-

[1]) Dass nur diess und nicht mehr das Ergebniss der vorangehenden Untersuchung ist, kann man schon p. 80 B angedeutet finden in den Worten: *Τί οὖν; τούτων οὕτως ἐχόντων ἆρ' οὐχὶ σώματι μὲν ταχὺ διαλύεσθαι προσήκει, ψυχῇ δὲ αὖ τὸ παράπαν ἀδιαλύτῳ εἶναι ἢ ἐγγύς τι τούτου;* Bestimmter ergibt es sich aus dem Einwand des Kebes (86 E): dass man noch immer auf demselben Flecke stehe und des Fortlebens nach dem Tode nicht gewiss sei; denn bewiesen sei höchstens dass die Seele mehrere Körper, nicht aber dass sie alle und gerade den gegenwärtigen überdauere.

[2]) Nicht bloss die Stufen über welche die Untersuchung aufsteigt, sondern auch die Mittel durch welche dieselben erreicht werden sind bei Cicero und Platon ähnliche. Bei Beiden kommt innerhalb der Untersuchung die sich auf die Fortdauer der Seele über die Verbindung mit dem Körper hinaus bezieht das Gesetz der Aehnlichkeit zur Verwendung (Phaidon p. 80 D. 81 A) und nur der Unterschied besteht dass dasselbe bei Cicero den ganzen Beweis ausfüllt während es bei Platon nur neben einem anderen Grunde hergeht. Dieser andere Grund ist die Einfachheit der Seele vermöge deren sie nicht wie der zusammengesetzte Körper sich in ihre Elemente auflösen kann. Bei Cicero wird derselbe zwar nicht besonders hervorgehoben, scheint aber doch auch nicht gänzlich zu fehlen da 42 gegen die Atomistiker die die Seele aus Atomen zusammensetzten protestirt wird. Was sodann die zweite Stufe der Untersuchung betrifft, so wird die Ewigkeit der Seele bei Platon daraus gefolgert dass von

danken in einer derartigen Untersuchung sich jedem von selbst ergeben würde ist mir fraglich und darum wahrscheinlich dass wir es mit einer Nachbildung des Phaidon zu thun haben wie wir sie dem Platoniker Philon wohl zutrauen dürfen. Dass Cicero selbst den Platon in dieser Beziehung nachgeahmt habe, ist deshalb nicht glaublich weil er dann den bezeichneten Gedankengang in seiner Darstellung wohl deutlicher hätte hervortreten lassen. Statt dessen trägt er vielmehr selber die Schuld wenn derselbe bisher seinen Erklärern verborgen blieb: denn obgleich er die Gedanken nach dem angegebenen Princip geordnet hat, so hat er selber doch nicht nur nirgends dieses Princip als das maassgebende bezeichnet, sondern es noch mehr verdunkelt wenn er einmal durch das Gesetz der Aehnlichkeit die Ewigkeit der Seele (aeternitas 39) für bewiesen hält.

Der Gang der bisherigen Untersuchung ist der gewesen dass wir zuerst die Ansprüche des Poseidonios als Quellenschriftsteller zu gelten zurückgewiesen, sodann diejenigen Philons begründet und endlich es unwahrscheinlich gemacht haben dass Cicero selbständig eine nicht-skeptische Schrift im skeptischen Sinne verarbeitet habe. Wenn wir uns nun nach anderen Mitteln umsehen um die gefundenen Resultate zu befestigen so können wir dieselben nur von den folgenden Büchern der Tusculanen erwarten: denn mag auch die Untersuchung bisweilen zu anderen Ergebnissen führen, die nächste Annahme bleibt doch dass die einzelnen Theile eines Werkes die denselben philosophischen Standpunkt zeigen und verwandten Inhalt haben nicht aus verschiedenen sondern aus derselben Quelle geschöpft sind.

---

dem Begriffe der Seele die Idee des Lebens unzertrennlich ist: zu dem gleichen Schlusse kommt Cicero indem er in der Seele das Princip aller Bewegung erkennt, d. h. von demselben Gedanken nur in anderer Fassung ausgeht.

2. Das zweite Buch.

Durch die zum Schluss der letzten Abhandlung ausgesprochene Vermuthung dass die folgenden Bücher der Tusculanen aus derselben Quelle geschöpft seien wie das erste und indem man für letzteres die Resultate der Corssenschen Untersuchung anerkannte hat man sich in neuester Zeit verleiten lassen [1]) Poseidonios als Ciceros Gewährsmann für das zweite Buch anzusehen. Mit dieser neusten stimmen die früheren Meinungen die die Quelle die einen in einer Schrift des Antiochos [2]) die anderen in einer des Chrysippos [3]) suchten insofern überein als sie ebenfalls daran festhalten dass Cicero den Inhalt seiner Darstellung einem dogmatischen Philosophen verdanke. Lassen wir diese letztere Voraussetzung gelten, so müssen wir von vornherein geneigt sein dem Ergebnisse der neusten Untersuchung ein grösseres Zutrauen zu schenken eben weil sie die neuste ist und nicht — und zumal nicht in derselben Richtung, auf einen dogmatischen Philosophen hin — unternommen werden durfte wenn ihr Urheber nicht in dem Glauben gestanden hätte an die Stelle der nicht vollkommen befriedigenden Resultate seiner Vorgänger endlich ein sicheres und abschliessendes setzen zu können. Auf der anderen Seite freilich, da eben diese Untersuchung an die Abhandlung Corssens anknüpft und deren Ergebniss über die Quellen des ersten Buches uns keineswegs so sicher erschienen ist um als Fundament weiterer Forschungen zu dienen, erregt sie auch wieder Zweifel

---

[1]) Poppelreuter Quae ratio intercedat inter Posidonii περὶ παθῶν πραγματείας et Tusculanas disputationes Ciceronis. Bonn. Diss. 1883.

[2]) Heinze Stoic. de affect. doctr. Berlin 1860. S. 2.

[3]) Bake Posidon. Rhod. rel. S. 196. Heine de fontib. Tusc. disp. Zietzschmann de Tusc. disp. font.

gegen sich und fordert somit aus einem doppelten Grunde zur näheren Prüfung auf.

Ein Umstand scheint sich der Hypothese die in einer Schrift des Poseidonios Ciceros Quelle findet entgegenzustellen, dass nämlich zweimal Lehren vorgetragen werden die wenigstens zunächst mit den sonst bekannten Ansichten des Stoikers sich nicht vereinigen lassen. Die eine Lehre ist die wonach der Affekt in Folge dessen wir dem Schmerze zu viel nachgeben im Wesentlichen nur auf einer verkehrten Meinung (opinio) beruht (52); gerade gegen diese Ansicht aber hatte sich Poseidonios erklärt und zwar ebenso gegen Chrysipps Nuancirung derselben welche den Affekt mit der Meinung identifizirte wie gegen die Zenons wonach die Affekte aus gewissen Meinungen entspringen (Zeller III 1 S. 580, 4). Die andere Lehre betrifft den Begriff von Gut und Uebel, den die Stoiker auf das Psychische und Moralische beschränkten, den aber Cicero in peripatetisch-akademischer Weise weiter ausgedehnt hat sodass er Leibliches und Aeusseres zu umfassen vermag (30). Halten wir uns zuerst an diesen letzteren Widerspruch, so scheint er sich dadurch zu lösen, dass auch Poseidonios mit den Namen Gut und Uebel es nicht zu genau nahm und gelegentlich solche Dinge damit bezeichnete die nach streng stoischer Vorstellung es nicht verdienten (s. darüber Theil II S. 261 ff.). Wer hiernach glauben wollte dass Ciceros laxere Auffassung von Gut und Uebel keine andere als die des Poseidonios sei würde sich indessen eines Missverständnisses schuldig machen. Während Cicero nämlich den Unterschied von Gütern und sogenannten Proegmena als einen begrifflichen und wesentlichen überhaupt nicht anerkannte sondern ihn nur als einen graduellen gelten liess, hatte Poseidonios denselben keineswegs geleugnet und war nur hin und wieder in populärer Darstellung von der stoischen Terminologie abgewichen. Diess habe ich

früher ausführlicher nachgewiesen. Hier genügt es daran zu erinnern dass Cicero selber und zwar in unserem zweiten Buche den Poseidonios sich zur gemein stoischen Lehre bekennen lässt die den Schmerz nicht etwa zu einem geringen Uebel herabdrückte sondern gar nicht als solches anerkannte (61). Und doch soll Cicero gleichzeitig eine Schrift dieses Philosophen vorgelegen haben, in der dieser die Wahrheit jener stoischen Lehre so nachdrücklich bestritten hatte! Nicht viel besser steht es mit der Lösung des anderen Widerspruchs die man versucht hat.[1]) Derselbe, hat man gesagt, verschwindet sobald man nur „opinio", nicht in der Bedeutung von Meinung oder Urtheil nimmt in welcher es dem griechischen *κρίσις* entspricht sondern allgemeiner als Vorstellung fasst; denn dass die Affekte durch Vorstellungen erregt werden und daher bis zu einem gewissen Grade mit ihnen identisch sind habe Poseidonios nicht leugnen wollen. Welcher Art diese Vorstellungen sind, sollen wir aus Cicero de div. I 60 lernen wo wir unter anderem Folgendes lesen: „itaque huic omnia visa obiciuntur a mente ac ratione vacua, ut aut cum matre corpus miscere videatur aut cum quovis alio vel homine vel deo, saepe belua, atque etiam trucidare aliquem et impie cruentari multaque facere impure atque taetre cum temeritate et impudentia". Dass nun Poseidonios von derartigen Vorstellungen oder Bildern die niederen Seelenkräfte erregt werden liess, will ich nicht bestreiten wenn auch der mich bestimmende Grund nicht die ciceronischen Worte sondern die für Jeden offen liegende Natur der Sache ist; bestreiten muss ich dagegen dass um solche Vorstellungen zu bezeichnen Cicero das Wort „opinio" wählen konnte und nicht ein Wort wie visum, imago oder ein ähnliches gesetzt haben würde. Zwar wird wer diess zu bestreiten wagt auf

[1]) Poppelreuter a. a. O. S. 13 f.

Cicero de fin. II 13 und die dort sich findenden Worte „animi sine ratione opinantis“ verwiesen. Aber mit Unrecht. Denn der Geist „sine ratione“ ist keineswegs ein solcher dem das höchste Seelenvermögen und damit auch die Urtheilskraft fehlt in welchem Falle allerdings das „opinari“ auf Vorstellungen bezogen werden müsste deren auch die niederen Seelenkräfte fähig sind: sondern er ist einer dessen höchstes Seelenvermögen entartet ist, der wohl urtheilt aber falsch und unvernünftig urtheilt; ratio darf also nicht im psychologischen sondern muss im moralischen Sinne genommen werden.[1] Aber auch zugegeben dass „opinio“ die angenommene Bedeutung haben könne, so wird dieselbe doch an unserer Stelle durch den Zusammenhang ausgeschlossen, der jeden aufmerksamen Leser lehrt dass „opinio“ nicht ein von der Einbildungskraft hervorgerufenes Bild sondern eine Meinung bedeutet der zufolge der Schmerz ein unerträgliches Uebel ist. Der Widerspruch in dem die ciceronische Stelle mit den sonst bekannten Ansichten Posidons steht behält

[1] Dieser Hinweis auf die richtige Auffassung würde genügen, auch für den der sich nicht die Mühe nähme die Worte in ihrem Zusammenhang nachzulesen. Wer diess aber thut der wird erstaunen dass man überhaupt dieselben so missverstehen konnte. In ihrem Zusammenhang stellen sie nämlich eine Definition der „voluptas“ vor die folgendermassen lautet: sublatio animi sine ratione opinantis se magno bono frui. Hier wird ausdrücklich der Inhalt des „opinari“ angegeben und wir sehen daraus dass derselbe nicht in der Vorstellung eines Bildes besteht die zu erzeugen auch die niederen Seelenkräfte für sich allein im Stande sind sondern in einem Urtheil dass diess oder jenes ein grosses Gut sei, also in etwas das nicht aus der Einbildungskraft oder gar aus Begierden und Leidenschaften sondern nur aus dem denkenden Theil der Seele abgeleitet werden kann. Zur Kenntniss der eigenthümlichen Lehre Posidons durfte jene Stelle auch darum nicht benutzt werden, weil sie vielmehr auf der entgegengesetzten chrysippischen Anschauung beruht. Diess erkennt man wenn man de fin. III 35 vergleicht.

daher seine volle Kraft und hindert uns in Verbindung mit dem vorher besprochenen in dem genannten Stoiker Ciceros griechischen Gewährsmann für das zweite Buch der Tusculanen zu sehen.[1]) — Ist hiermit der Anspruch Posidons zurückgewiesen so treten gleichzeitig die der Uebrigen wieder hervor. Unter diesen muss Chrysipp gleich von der Schwelle abgewiesen werden, da eine solche Kritik wie sie an der stoischen Lehre vom Uebel geübt wird (30 und 42) und die damit zusammenhängende Bevorzugung der peripatetisch-akademischen Ansicht (45) methodischer Weise ebenfalls aus der griechischen Quelle abgeleitet werden muss, diese aber dann nicht eine Schrift jenes Stoikers gewesen sein kann. So bleibt nur noch Antiochos übrig, dessen Ansprüche durch die eben hervorgehobenen Punkte der Lehre ebenso sehr unterstützt werden als diejenigen Chrysipps dadurch vernichtet wurden. Und allerdings wird eine Schrift dieses Akademikers solange als die Quelle gelten müssen als man an der Voraussetzung festhält dass diese Quelle die Schrift eines dogmatischen Philosophen war. Was nöthigt uns aber zu dieser letzteren Annahme?

Schon bei der Untersuchung über das erste Buch haben wir uns durch die Winke leiten lassen die Cicero selbst über seinen philosophischen Standpunkt gibt und hieraus auf den philosophischen Standpunkt auch seiner Quelle geschlossen. Verfahren wir nun nach dieser bewährten Methode auch jetzt, so kommen wir zu dem gleichen Ergebniss dass nämlich die Quelle die Schrift eines akademischen Skeptikers

---

[1]) Aus demselben Grunde kann auch Panaitios nicht als Gewährsmann Ciceros gelten und kann deshalb Zietzschmanns Vertheidigung dieser Ansicht (de Tuscul. disp. font. S. 11) zurückgewiesen werden ohne dass es nöthig wäre auf dessen positive Argumente hier noch besonders einzugehen, über welche übrigens zu vergleichen ist Theil II S. 631 f.

war (1, 4. 2, 4). Ja die ausdrücklichen Hindeutungen Ciceros auf seine Quelle reichen sogar im zweiten Buche noch weiter: denn während sie im ersten nicht über die Bezeichnung eines akademischen Skeptikers hinausgingen, weisen sie im zweiten bestimmter auf Philon, auf den im ersten Buche andere Indicien nur vermittelst eines Schlusses hinführten, den aber im zweiten Cicero nicht nur bei der Verlegung der Disputationen auf die Nachmittage [1]) sondern auch bei der Einfügung von Versen in die philosophische Darstellung [2]) als seinen Vorgänger und sein Vorbild nennt. Diese Hindeutungen werden aber wie beim ersten Buche so auch diessmal durch die Beschaffenheit der Darstellung selber vollkommen bestätigt, da dieselbe in der Hauptsache den angekündigten skeptischen Standpunkt streng festhält. In echt akademischer Weise lässt Cicero zunächst eine Behauptung aufstellen um diese sodann zu bestreiten (14). Diese Behauptung ist dass der Schmerz das grösste Uebel sei. In der Bekämpfung stösst er vor Allem mit Epikur zusammen (16 ff.), den er besonders dadurch widerlegt dass er ihn eines

---

[1]) 9: Nostra autem memoria Philo quem nos frequenter audivimus instituit alio tempore rhetorum praecepta tradere alio philosophorum. Ad quam nos consuetudinem a familiaribus nostris adducti in Tusculano quod datum est temporis nobis in eo consumpsimus. Itaque cum ante meridiem dictioni operam dedissemus sicut pridie feceramus, post meridiem in Academiam descendimus.

[2]) 26: (A.) Interea unde isti versus? non enim adgnosco. M. Dicam hercle; etenim recte requiris. Videsne abundare me otio? A. Quid tum? M. Fuisti saepe, credo, cum Athenis esses, in scholis philosophorum. A. Vero ac libenter quidem. M. Animadvertebas igitur, etsi tum nemo erat admodum copiosus, verumtamen versus ab eis admisceri orationi. A. Ac multos quidem a Dionysio Stoico. M. Probe dicis. Sed is quasi dictata, nullo delectu, nulla elegantia; Philo et proprium numerum et lecta poëmata et loco adjungebat. Itaque postquam adamavi hanc quasi senilem declamationem studiose equidem utor nostris poetis etc.

Widerspruchs mit sich selber überführt (vgl. 44 f. 28): denn auch dieser Philosoph hatte zugegeben dass der Schmerz ertragen werden könne und infolge dessen unserer Glückseligkeit nicht hinderlich sei. Indem Cicero so sich von der epikurischen Moral abwendet, fällt er doch keineswegs einem Dogmatiker in die Arme sondern bewahrt sich seine skeptische Unpartheilichkeit. Dass er hierbei die strengere stoische Auffassung der Güter und Uebel als eitle Wortklauberei verwirft (29 f. 42), bringt ihn mit der Skepsis, wenigstens wie sie historisch innerhalb der Akademie einmal geworden war, nicht in Widerspruch da dasselbe Urtheil über den Unterschied der stoischen und peripatetischen Moral schon Karneades gefällt hatte (Theil II 643, 1). Aber auch von diesem letzteren Umstand abgesehen vergibt Cicero durch diese Bevorzugung der peripatetischen Moral seinem Skepticismus Nichts. Diess würde erst dann der Fall sein wenn er mit Entschiedenheit erklärt hätte dass der Schmerz ein Uebel sei. Statt dessen tadelt er an den Stoikern nicht dass sie diess leugneten — denn ob sie damit Recht oder Unrecht haben, will er unentschieden lassen[1]) — sondern

---

[1]) 42: sitne igitur malum dolere necne, Stoici viderint qui contortulis quibusdum et minutis conclusiunculis nec ad sensus permanantibus effici volunt non esse malum dolorem. Ego illud quicquid sit tantum esse quantum videatur non puto falsaque ejus visione et specie moveri homines dico vehementius doloremque omnem esse tolerabilem. Dieselbe Meinung wird auch in folgenden Worten (46) angedeutet: volo autem dicere illud homini longe optimum esse quod ipsum sit optandum per se, a virtute profectum vel in ipsa virtute situm, sua sponte laudabile; quod quidem citius dixerim solum quam non summum bonum. Noch zum Schluss (66) bleibt er dabei zwischen der stoischen und peripatetischen Ansicht die Wahl zu lassen: debeas existimare aut non esse malum dolorem aut etiam si quicquid asperum alienumque natura sit id appellari placeat malum, tantulum tamen esse ut a virtute ita obruatur ut nusquam appareat.

dass sie überhaupt eine solche Frage aufgeworfen hätten deren Beantwortung für die praktische Moral ganz gleichgiltig sei.[1]) Es ist ihm überhaupt nicht so sehr um die Erforschung der Wahrheit als um die Erzielung praktischer Resultate in der Moral zu thun[2]): dahin gehört es dass die Nothwendigkeit den Schmerz zu ertragen aus der Unmöglichkeit anderenfalls die Tugend aufrechtzuhalten gefolgert wird (31 f.). Was er zu zeigen versucht ist dass der Schmerz ertragen werden müsse und wie er ertragen werden könne: des Dogmatischen bedarf er um diesen Zweck zu erreichen nur sehr wenig. Er spricht von Forderungen unserer Natur und erkennt dieselben an, insbesondere die welche auf ein tugend- und ehrenhaftes Verhalten dringt (46. 58): auf die Forderungen der Natur hatte aber auch Karneades gehört und ihre Rechtmässigkeit nicht bezweifelt, wenn er die Frage nach dem Naturgemässen (*κατὰ φύσιν*) erörterte. Er schliesst sich der in der akademisch-peripatetischen Schule und bis in die stoische hinein verbreiteten Eintheilung der Seele in eine vernünftige und vernunftlose an (47); vergibt aber dadurch seinem Skepticismus um so weniger weil er diese Eintheilung in der Hauptsache nur für eine im Interesse der praktischen Moral gemachte erklärt und deshalb von jeder näheren Bestimmung der beiden Theile absieht.[3])

---

[1]) Von diesem Standpunkt war es daher noch besonders nicht inconsequent, wenn er unter den moralischen Vorbildern auch Stoiker anführte (60 f.). Eine andere Frage ist ob er auch diese Beispiele seiner griechischen Quelle entnommen hat; was wenigstens Posidon betrifft so wird er was er über ihn erzählt wohl aus seinem Gedächtniss genommen haben.

[2]) 28: hoc ipsum (majus esse malum dedecus quam dolorem) si tenebis, intelleges quam sit obsistendum dolori; nec tam quaerendum est, dolor malumne sit, quam firmandus animus ad dolorem ferendum.

[3]) A. a. O.: quamquam hoc nescio quomodo dicatur, quasi duo simus ut alter imperet alter pareat; non inscite tamen dicitur.

Endlich setzt die verkehrte Meinung (opinio) die uns gegen den Schmerz zu nachgiebig macht (52) zwar ein Gegentheil voraus, dieses Gegentheil muss aber nicht eine wahre Meinung sein sondern ist zunächst nur eine solche die die gewünschte moralische Wirkung hat, d. h. die Meinung dass der Schmerz ertragen werden kann wird deshalb empfohlen weil sie zweckentsprechend ist und uns im Ertragen von Schmerzen stärkt, nicht weil sie als absolut und objektiv richtig gilt.

Aus dem Gesagten ergibt sich von selber der Schluss dass eine Schrift Philons die Quelle des zweiten Buches ist. Erleichtert wird derselbe dadurch dass auf das enge Band hingewiesen wird welches den Inhalt des zweiten Buches mit dem des ersten verknüpft: denn die Verachtung des Todes die das letztere zu begründen suchte wird für eine Wirkung der nämlichen Tugend, der Tapferkeit, erklärt aus der auch die Verachtung des Schmerzes entspringt (43). Eine weitere Bestätigung dieses Resultats können wir nur von den Untersuchungen über die folgenden Bücher erwarten.

3. Das dritte Buch.

Wenn wir nach der Quelle dieses Buches fragen, so tritt uns abermals zunächst Poseidonios entgegen weil seine Ansprüche zuletzt einen Vertheidiger gefunden haben.[1]) Aber als wenn es gegolten hätte diesem einmal in Mode gekommenen Philosophen auch hier einen Platz zu verschaffen, ist diese Vertheidigung aufs Gewaltsamste und so zu Werke gegangen dass sie die Zustimmung eines unpartheiischen Richters schwerlich finden wird. Eine Schrift des Poseidonios,

---

[1]) Poppelreuter Quae ratio intercedat inter Posidonii περὶ παθῶν πραγματείας et Tusculanas disputationes Ciceronis. Bonn 1883.

frägt man erstaunt, soll die Quelle einer Darstellung gewesen sein, die zum guten Theil auf dem Satze ruht dass aller Kummer (aegritudo) nicht in der Natur oder den Dingen sondern lediglich in einer gewissen Meinung (opinio) begründet ist, — einem Satze den nach Galens Mittheilungen Chrysipp aufgestellt Posidon aber aufs Heftigste bekämpft hatte? Und man wird mit der Gegenfrage abgespeist: Warum denn nicht, wenn der eine Stoiker doch unter „Meinung" etwas anderes verstand als der andere? Nun wäre es aber gewiss auffallend wenn Posidon erst die Lehre Chrysipps bekämpft und dann doch seine eigene abweichende Ansicht in dieselben Worte gefasst hätte so dass sie äusserlich betrachtet der von ihm bekämpften vollkommen gleich war, doppelt auffallend wenn er diess in einer und derselben Schrift (περὶ παθῶν) gethan hätte. Man könnte darin nur entweder eine Arroganz sehen die es verschmäht dem Leser das Verständniss irgendwie zu erleichtern oder eine pädagogische Absicht wittern die seine Aufmerksamkeit auf ein äusserstes gar nicht zu verlangendes Maass spannen möchte. Statt aber hiernach im Allgemeinen über die erwähnte Hypothese abzuurtheilen prüfen wir sie lieber etwas näher. Posidon soll sich ihr zufolge hinter Cicero verstecken: die Auffassung vom Wesen des Kummers (aegritudo λύπη 61) die wir bei diesem finden wird daher dieselbe sein die schon der Stoiker vertreten hatte, da sie durch die ganze Darstellung festgehalten wird.[1]) Alle Elemente dieser Auffassung finden wir am vollständigsten in folgender Definition zusammengefasst (25): aegritudo est opinio magni mali praesentis et quidem recens opinio talis mali ut in eo rectum videatur esse angi; id autem est ut is qui doleat oportere opinetur se dolere. Wie nun Chry-

[1]) 2. 23 ff. 26. 61. 62. 64. 65. 28, 66. 68. 70. 28, 71. 72. 30, 73 (culpa). 31, 74. 75. 80. 82.

sipp den Kummer definirt hatte, sagt uns Galen de placit. Hipp. et Plat. p. 416 K, nämlich als *δόξα πρόσφατος τοῦ κακὸν παρεῖναι.* Gegen diese Definition hatte aber Posidon wie uns derselbe Gewährsmann sagt polemisirt. Sollte er nichtsdestoweniger der Urheber der aus Cicero angeführten Definition sein, so müsste man auf den zweiten Theil derselben „talis mali ut in eo“ etc. besonderes Gewicht legen und hierin einen für Posidons Ansicht charakteristischen Zusatz erblicken; denn dieser Zusatz fehle in der von Galen mitgetheilten Definition Chrysipps. Bestätigt könnte man sich in dieser Vermuthung dadurch finden dass Cicero an einer anderen Stelle (61) auf Chrysipp zunächst nur die Definition des Kummers als „opinio et judicium magni praesentis atque urgentis mali“ zurückzuführen und was er sodann (62) hinzufügt „sed ad hanc opinionem magni mali cum illa etiam opinio accessit oportere, rectum esse, ad officium pertinere ferre illud aegre quod acciderit“ aus einer anderen Quelle zu schöpfen scheint. Dass indessen diese beiden Argumente trügerischer Schein sind und jener Zusatz schon von Chrysipp gemacht war, lehrt deutlich folgende Bemerkung Ciceros (76): Chrysippus caput esse censet in consolando detrahere illam opinionem maerenti si se officio fungi putet justo atque debito. Ciceros Definition des Kummers stimmt also mit derjenigen Chrysipps nicht bloss darin überein dass sie beide ihn als eine blosse Meinung bezeichnen sondern auch darin dass sie den Inhalt dieser Meinung in derselben Weise bestimmen. Daran also dass jene Definition von Posidon herrühre oder dessen Auffassung wiedergebe, kann hiernach nicht mehr gedacht werden. Selbst die Ausflucht ist jetzt abgeschnitten, dass Posidon zwar nicht das Wesen des Kummers in ein Meinen gesetzt, ihn aber für die Wirkung oder Folge eines solchen erklärt habe: denn die ciceronischen Worte setzen eben die Identität bei-

der voraus. Und überdies ist zu dieser Ausflucht zu greifen schon darum nicht erlaubt weil ja Posidon mit der chrysippischen zugleich auch die Ansicht Zenons verworfen hatte deren Eigenthümlichkeit im Gegensatz zu jener eben darin bestand dass sie die Leidenschaften nicht mit gewissen Meinungen für identisch sondern nur als die Folgen derselben ansah.[1]) Posidon hielt nicht die Leidenschaften für eine Folge gewisser Meinungen sondern umgekehrt diese für eine Wirkung jener.[2]) — Aus diesem stoischen Grunddogma, das

[1]) Galen de plac. Hipp. et Plat. p. 429 K: *Χρύσιππος μὲν — — — — Ζήνων δὲ οὐ τὰς κρίσεις αὐτὰς ἀλλὰ τὰς ἐπιγινομένας αὐταῖς συστολὰς καὶ διαχύσεις ἐπάρσεις τε καὶ πτώσεις τῆς ψυχῆς ἐνόμιζεν εἶναι τα πάθη.*

[2]) Diess ergibt sich aus Galen a. a. O. p. 463 K: *ὁ Ποσειδώνιος — — δεικνύναι πειρᾶται πασῶν τῶν ψευδῶν ὑπολήψεων τὰς αἰτίας ἐν μὲν τῷ θεωρητικῷ διὰ τῆς παθητικῆς ὁλκῆς γίνεσθαι, προηγεῖσθαι δὲ αὐτῆς τὰς ψευδεῖς δόξας ἀσθενήσαντος περὶ τὴν κρίσιν τοῦ λογιστικοῦ· γεννᾶσθαι γὰρ τῷ ζῴῳ τὴν ὁρμὴν ἐνίοτε μὲν ἐπὶ τῇ τοῦ λογιστικοῦ κρίσει, πολλάκις δὲ ἐπὶ τῇ κινήσει τοῦ παθητικοῦ.* Hier wird zuerst behauptet dass alle falschen Meinungen durch den Einfluss der niederen Seelenkräfte auf das Urtheilsvermögen entstehen, danach aber auch den Meinungen ein Einfluss auf die niederen Seelenkräfte eingeräumt. Beides steht mit einander nicht in Widerspruch sodass wir deswegen nöthig hätten zwischen *δόξα* und *ὑπόληψις* einen feineren technischen Unterschied anzunehmen — eine Annahme die sich überdiess mit Posidons Bestreben sich von einer engen Terminologie möglichst frei zu machen (s. Theil II S. 382 ff.) schwer vereinigen lässt und durch den sonst bei Galen a. a. O. (S. 394, 9. 15. ed. Müller. 395, 2. 398, 10. Vgl. auch 435, 11. 403, 2) eingehaltenen Sprachgebrauch geradezu widerlegt wird. Der Sinn ist vielmehr dass das urtheilende Vermögen im Menschen, die Vernunft, zwar durch die niederen Seelenkräfte zu falschen Meinungen verführt und somit verderbt wird, dass es aber auch in dieser Verderbniss und mit diesen falschen Meinungen nicht ganz aufhört sein ursprüngliches Herrscherrecht an den niederen Seelenkräften auszuüben: denn, wie ausdrücklich hervorgehoben wird, bisweilen entsteht das Streben (*ὁρμή*) des Menschen infolge eines Beschlusses

die Leidenschaften sei es für wesensgleich mit gewissen Meinungen sei es für eine Folge derselben erklärte und somit auf jeden Fall in der engsten Weise von ihnen abhängig machte, ergaben sich nun weitere Consequenzen die die Schule nicht verfehlt hat zu ziehen. Ist die Natur der Leidenschaften nämlich die angegebene, so folgt dass dieselben nicht dem Menschen angeboren sein und dem Keime nach von Anfang in ihm liegen können sondern in derselben Weise wie andere Meinungen in ihm entstanden d. h. entweder von anderen Menschen fertig auf ihn übertragen oder aus selbstständiger Betrachtung der Dinge geschöpft sein, unter allen Umständen also von aussen stammen müssen. Diese beiden wurden in der That als die Quellen aller Sittenverderbniss von den Stoikern bezeichnet,[1]) und dass den Keim des Bösen

---

des urtheilenden Vermögens. Offenbar hat hierbei Posidon verderbte Menschen im Auge, deren Leben zwar im Ganzen seine Motive aus den niederen Seelenkräften schöpft, die aber nichtsdestoweniger im Einzelnen oft eine grosse Selbstbeherrschung zeigen; Menschen die zwar die Hauptziele ihres Handelns unter dem Einfluss der niederen Seelenkräfte wählen, beim Streben dieselben zu erreichen aber sich lediglich an das Urtheilsvermögen und seine Entscheidungen binden und nach Maassgabe derselben die sinnlichen Neigungen und Leidenschaften oftmals unterdrücken. Dass diess der wahre Sinn der Worte Galens ist, kann auch so nicht verkannt werden; noch deutlicher würde derselbe freilich hervortreten wenn vor dem *ἀσθενήσαντος περὶ τὴν κρίσιν* ein *καὶ* stünde. Diese Erklärung reinigt nicht bloss die Ueberlieferung über Posidon von einem scheinbaren Widerspruch sondern macht auch die fraglichen Worte zu einem klaren Zeugniss dafür dass der genannte Stoiker die *δόξα* für eine Aeusserung ausschliesslich der höchsten Seelenkraft und nicht wie man behauptet hat (vgl. S. 408 ff.) auch der niederen Vermögen hielt. Hiermit erledigen sich die Bedenken die ich selber früher (Theil II S. 591, 1) gegen die Ueberlieferung der Galenschen Worte geäussert habe.

[1]) Diogenes L. VII 89 theilt als stoische Ansicht mit: *διαστρέφεσθαι δὲ τὸ λογικὸν ζῷον ποτὲ μὲν διὰ τὰς τῶν ἔξωθεν πραγματειῶν πιθανότητας ποτὲ δὲ διὰ τὴν κατήχησιν τῶν συνόντων· ἐπεὶ*

der Mensch nicht von der Natur sondern erst von seiner Umgebung empfangen hat, diesen Gedanken spricht auch Cicero zu Anfang des uns hier interessirenden Buches sehr nachdrücklich aus.[1]) Man muss sich recht klar machen worin die Uebereinstimmung Ciceros mit den Stoikern beruht. Wäre sie nämlich auf die Meinung beschränkt dass die Umgebungen eines Menschen der Sittlichkeit desselben schaden können, so würde sie für uns bedeutungslos sein da diess eine offenbare Wahrheit ist die keinem Philosophen entgehen konnte und über die daher die verschiedensten einig sein mussten. Nun erstreckt sich aber jene Uebereinstimmung weiter darauf dass die Ursachen der Sittenverderbniss nicht bloss bisweilen oder meistens sondern immer und ausschliesslich ausser uns, niemals aber in der inneren ursprünglichen Natur des Menschen liegen sollen. Erst so wird sie für die Erkenntniss eines eigenthümlichen philosophischen Standpunktes brauchbar: denn dass die Verderbniss dem Menschen bloss von aussen komme wollten durchaus nicht alle Philosophen und wollte insbesondere Posidon nicht zugeben, der deshalb ebenso wie über das Grunddogma von der Natur aller Leidenschaft so auch über diesen daraus herfliessenden Satz gegen Chrysipp gestritten hatte.[2]) Somit hätten wir eine neue Spur gefunden die indem sie uns

---

ἡ φύσις ἀφορμὰς δίδωσιν ἀδιαστρόφους. Vgl. dazu Stobaios ecl. II 212. Dasselbe lernen wir als Ansicht Chrysipps kennen durch Galen 462 K.

[1]) Vgl. bes. 2: Sunt enim ingeniis nostris semina innata virtutum, quae si adolescere liceret ipsa nos ad beatam vitam natura perduceret. Nunc autem simul atque editi in lucem et suscepti sumus, in omni continuo pravitate et in summa opinionum perversitate versamur; ut paene cum lacte nutricis errorem suxisse videamur. Cum vero parentibus redditi dein magistris traditi sumus, tum ita variis imbuimur erroribus ut vanitati veritas et opinioni confirmatae natura ipsa cedat.

[2]) Bei Galen 462 K wird zunächst als Lehre Chrysipps voran-

auf Ciceros griechischen Gewährsmann leiten kann uns gleichzeitig von Posidon abführt. — Die Natur des Kummers zu bestimmen hatte Cicero nur deshalb für wichtig gehalten weil er hierin den einzigen Weg sah die Mittel seiner Heilung zu finden (23). Es ist daher begreiflich dass beide einander entsprechen und dass wie der Kummer sein Wesen in einer gewissen Meinung hat auch die Beseitigung dieser letzteren den besten Trost bildet. Kummer ist die Meinung dass uns ein grosses Uebel betroffen hat und dass es in der Ordnung ist über dasselbe Schmerz zu empfinden (25), er besteht also eigentlich aus zwei Meinungen; die dagegen vorgeschlagenen Mittel, von denen die beiden zuerst zu nennenden sich vorzüglich gegen die erste das dritte gegen die

---

gestellt „*διττὴν εἶναι τῆς διαστροφῆς τὴν αἰτίαν, ἑτέραν μὲν ἐκ κατηχήσεως τῶν πολλῶν ἀνθρώπων ἐγγινομένην, ἑτέραν δὲ ἐξ αὐτῆς τῶν πραγμάτων τῆς φύσεως*“ und darauf dieser Satz folgendermaassen widerlegt: *ἐγὼ δὲ ὑπὲρ ἑκατέρας αὐτῶν ἀπορῶ καὶ πρώτης γε τῆς ἐκ τῶν πέλας γινομένης. καὶ γὰρ διὰ τί θεασάμενά τε καὶ ἀκούσαντα παράδειγμα κακίας οὐχὶ μισεῖ τοῦτο καὶ φεύγει τῷ μηδεμίαν οἰκείωσιν ἔχειν πρὸς αὐτό, θαυμάζειν ἐπέρχεταί μοι καὶ πολὺ δὴ μᾶλλον, ἐπειδὰν μήτε θεασάμενα μήτε ἀκούσαντα πρὸς αὐτῶν τῶν πραγμάτων ἐξαπατηθῇ. τίς γὰρ ἀνάγκη τοὺς παῖδας ὑπὸ μὲν τῆς ἡδονῆς ὡς ἀγαθοῦ δελεάζεσθαι μηδεμίαν οἰκείωσιν ἔχοντας πρὸς αὐτήν, ἀποστρέφεσθαι δὲ καὶ φεύγειν τὸν πόνον εἴπερ μὴ καὶ πρὸς τοῦτον ἠλλοτρίωνται φύσει;* An einer anderen Stelle (p. 412 K) wird über Chrysipps Meinung dass die Leidenschaften dem Menschen durch eine fremde äussere Gewalt aufgenöthigt werden und nicht schon ursprünglich in ihm angelegt sind Folgendes bemerkt: *ὁμολογεῖ (ὁ Χρύσιππος) βίαν τινὰ τὴν κινοῦσαν εἶναι ἐν πᾶσι τοῖς ἐμπαθέσιν ὁρμὰς ὀρθότατα γινώσκων, πλὴν ὅτι τὴν βίαν ἔξωθεν αὐτῶν ἔφησεν εἶναι, δέον οὐκ ἔξωθεν ἀλλὰ ἐν τοῖς ἀνθρώποις ὑπάρχειν εἰπεῖν. οὐ γὰρ δι' αὐτὸ λέγομεν αὐτοὺς ἑαυτῶν ἔξω καθεστηκέναι καὶ μὴ ἐν ἑαυτοῖς εἶναι διότι τὸ βιαζόμενον αὐτοὺς ὁρμᾶν κατὰ τὸ πάθος ἔξωθέν ἐστιν ἀλλὰ ὅτι παρὰ φύσιν ἔχουσιν, εἴ γε τὸ λογικὸν τῆς ψυχῆς, ᾧ κρατεῖν καὶ ἄρχειν τῶν ἄλλων ἦν κατὰ φύσιν, οὐ κρατεῖ νῦν ἀλλὰ κρατεῖται καὶ ἄρχεται πρὸς τῶν ἀλόγων τῆς ψυχῆς δυνάμεων.*

zweite zu richten scheint, sind theils der Hinweis auf das gemeine Menschenschicksal (58 f.) theils die im Laufe der Zeit sich mehr und mehr befestigende Ueberzeugung dass in Wahrheit kein Uebel ist was uns unter dem frischen Eindrucke als solches erschien (54. 74) theils endlich die allmählig uns aufgehende Einsicht dass all unser Härmen und Klagen doch zu nichts führt (66 f.). Das ganze Heilverfahren oder der Trost im Kummer besteht also nach Cicero darin dass eine unter dem ersten überwältigenden Eindruck gefasste falsche Meinung durch die richtige ersetzt werde. Obgleich nun die Wahl der Trostmittel nur eine Consequenz aus der Ansicht über das Wesen des Kummers ist und obgleich diese Ansicht auch Chrysipp theilte, so hat derselbe doch jene Consequenz nicht gezogen da er in Worten die uns Galen aufbewahrt hat die Frage ob die Linderung des Kummers mit einem Wechsel der Meinung zusammenhänge verneinend beantwortet.[1]) Beiläufig ergibt sich hieraus dass nicht wie man noch neuerdings vermuthet hat[2]) eine Schrift Chrysipps die Quelle Ciceros gewesen sein kann. Um so mehr drängt sich infolge dessen noch einmal Posidon hervor, wobei ich ausser Acht lassen will dass er durch das vorher über Ciceros Auffassung der Leidenschaften bemerkte

---

[1]) Galen a. a. O. 419 K: *ὅτι δὲ ἐν τῷ χρόνῳ μαλάττεται τὰ πάθη, κἂν αἱ δόξαι μένωσι τοῦ κακόν τι αὐτοῖς γεγονέναι, καὶ ὁ Χρύσιππος ἐν τῷ δευτέρῳ περὶ παθῶν μαρτυρεῖ γράφων ὧδε· „ζητήσαι δὲ ἄν τις καὶ περὶ τῆς ἀνέσεως τῆς λύπης πῶς γίνεται, πότερον δόξης τινὸς μετακινουμένης ἢ πασῶν διαμενουσῶν, καὶ διὰ τί τοῦτο ἔσται.“ εἶτα ἐπιφέρων φησί „δοκεῖ δέ μοι ἡ μὲν τοιαύτη δόξα διαμένειν ὅτι κακὸν αὐτὸ ὃ δὴ πάρεστιν, ἐγχρονιζομένης δὲ ἀνίεσθαι ἡ συστολὴ καὶ ὡς οἶμαι ἡ ἐπὶ τὴν συστολὴν ὁρμή. τυχὸν δὲ καὶ ταύτης διαμενούσης οὐχ ὑπακούσεται τὰ ἑξῆς διὰ ποιὰν ἄλλην ἐπιγινομένην διάθεσιν ἀσυλλόγιστον τούτων γινομένων κτλ.“*

[2]) Zietzschmann de Tuscul. disp. font. S. 2. Heine Einl. zu s. Ausg. der Tuscul. S. XXI.

eigentlich schon ausgeschlossen ist. Und allerdings hat man geglaubt unzweideutige Zeugnisse in den Händen zu haben dass dieser Stoiker für die Linderung des Kummers dieselben Mittel vorschlug wie Cicero, und zwar sollen diess die Macht der Zeit und der Gewöhnung gewesen sein.[1]) Dass nun diese beiden von Posidon und Cicero übereinstimmend als Linderungsmittel anerkannt wurden will ich und kann ich nicht leugnen, bestreiten muss ich nur das Recht aus dieser Uebereinstimmung auf Posidon als Ciceros Gewährsmann zu schliessen. Denn in dem einen wie in dem anderen Falle betrifft dieselbe eine noch von mehreren getheilte Ueberzeugung. Namentlich die Zeit wird so allgemein als ein Linderungsmittel im Kummer betrachtet dass Cicero über den vereinzelten Widerspruch der Epikureer (32. 35) hinweggehen und jenen Satz als eine feststehende Thatsache behandeln kann[2]), über die Stoiker und Peripatetiker (73 f.) und unter den Stoikern Chrysipp und Posidon einig waren.[3]) Erst bei der Frage, wie man sich nun die geheimnissvolle Macht der Zeit zu erklären habe, gingen die Ansichten auseinander. Nicht anders steht es mit der Gewöhnung. Denn auch diess ist noch ein sehr unbestimmter Begriff, der zunächst nur so viel besagt dass jedes längere Zusammensein mit etwas uns für das Widrige an demselben weniger empfindlich macht und daher immer noch die Frage offen lässt welche besonderen Momente es im Einzelnen sind die diese Minderung der Empfindlichkeit herbeiführen. Beispielsweise setzt Cicero den Werth der Gewöhnung in die durch sie uns aufgehende Erkenntniss dass etwas was Anfangs ein Uebel schien in Wahrheit keines ist;[4]) nach seiner Auffassung

[1]) Poppelreuter a. a. O. S. 26 f.

[2]) 74: cum constet aegritudinem vetustate tolli.

[3]) Vgl. über Chrysipp die S. 421, 1 angeführten Worte Galens.

[4]) 54: sensim enim et pedetentim progrediens extenuatur dolor;

ist also die Gewöhnung eine Art von Belehrung während Posidon indem er mehr ihren Einfluss auf die niederen Seelenkräfte ins Auge fasst sie der Belehrung gerade entgegensetzt.[1]) Alles kommt also darauf an in welcher Weise näher betrachtet Posidon sich die Wirkung der Zeit und der Gewohnheit vorgestellt hat und ob er auch hierin mit Cicero zusammentrifft was zum Theil schon durch die zuletzt erwähnte Differenz verneint wird. Genauer sagt uns Galen dass nach Posidons Ansicht die im Laufe der Zeit eintretende Linderung des Kummers auf einem doppelten Wege vor sich geht, nämlich theils durch eine Art von Sättigung theils durch eine Ermattung des leidenschaftlichen Vermögens der Seele.[2]) Hier ist nun zunächst bemerkenswerth dass gerade das was Cicero für die Linderung des Kummers besonders wichtig findet bei Posidon mit keiner Silbe erwähnt wird: es ist diess der beständige Gedanke daran dass das Uebel das uns betroffen zu haben scheint in Wahrheit diesen Namen nicht verdient.[3]) Diess für Zufall

---

non quo ipsa res immutari soleat aut possit sed id quod ratio debuerat usus docet minora esse ea quae sint visa majora.

[1]) Galen 467 K: *ἐν γὰρ ταῖς ἀλόγοις τῆς ψυχῆς δυνάμεσιν ἐπιστήμας οὐκ ἐγγίνεσθαι καθάπερ οὐδὲ ἐν τοῖς ἵπποις, ἀλλὰ τούτοις μὲν τὴν οἰκείαν ἀρετὴν ἐξ ἐθισμοῦ τινος ἀλόγου παραγίνεσθαι τοῖς δὲ ἡνιόχοις ἐκ διδασκαλίας λογικῆς.*

[2]) Galen 475 K: *τὸ τοίνυν παθητικὸν τῆς ψυχῆς ἐν τῷ χρόνῳ τοῦτο μὲν ἐμπίπλαται τῶν οἰκείων ἐπιθυμιῶν τοῦτο δὲ κάμνει ταῖς πολυχρονίοις κινήσεσιν ὥστε δι' ἄμφω καθησυχάσαντος αὐτοῦ καὶ μέτρια κινουμένου κρατεῖν ὁ λογισμὸς ἤδη δύναται, ὥσπερ καὶ εἰ ἵππου τινὸς ἐκφόρου τὸν ἐπιβάτην ἐξενεγκόντος βιαίως εἶτα κάμνοντός τε ἅμα τῷ δρόμῳ καὶ προσέτι καὶ ἐμπλησθέντος ὧν ἐπεθύμησεν αὖθις ὁ ἡνίοχος ἐγκρατὴς καταστα ίη. φαίνεται γὰρ τοῦτο πολλάκις γινόμενον καὶ οἵ γε παιδεύοντες τὰ νέα τῶν ζῴων ἐπιτρέψαντες αὐτοῖς κάμνειν τε ἅμα καὶ ἐμπλησθῆναι κατὰ τὰς ἐκφόρους κινήσεις ὕστερον ἐπιτίθενται.*

[3]) 74: Sed nimirum hoc maximum est experimentum, cum con-

zu halten sind wir um so weniger berechtigt als das von Cicero empfohlene Heilmittel in einer Meinungsänderung besteht[1]) Posidon aber gerade es als eine Thatsache betrachtet dass eine Linderung des Kummers auch bei unveränderter Meinung stattfinden kann.[2]) Ebenso wie bei Poseidonios

stet aegritudinem vetustate tolli, hanc vim non esse in die positam sed in cogitatione diuturna. Nam si et eadem res est et idem est homo: qui potest quicquam de dolore mutari si neque de eo propter quod dolet quicquam est mutatum neque de eo qui dolet? Cogitatio igitur diuturna nihil esse in re mali dolori medetur, non ipsa diuturnitas. Freilich meint Poppelreuter a. a. O. S. 28 dass derselbe Gedanke auch in folgenden Worten Posidons, die er deshalb als parallele neben die ciceronischen stellt, enthalten sei (Galen 399 K): *δυοῖν τε τὴν αὐτὴν ἀσθένειαν ἐχόντων καὶ τὴν ὁμοίαν λαμβανόντων φαντασίαν ἀγαθοῦ ἢ κακοῦ ὁ μὲν ἐν πάθει γίνεται ὁ δ' οὔ καὶ ὁ μὲν ἧττον ὁ δὲ μᾶλλον καὶ ἐνίοτε ὁ ἀσθενέστερος μεῖζον ὑπολαμβάνων τὸ προσπεπτωκὸς οὐ κινεῖται καὶ ὁ αὐτὸς ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς ὁτὲ μὲν ἐν πάθει γίνεται ἔστιν ὁτὲ δὲ οὔ καὶ ὁτὲ μὲν μᾶλλον ὁτὲ δὲ ἧττον. οἱ γοῦν ἀήθεις μᾶλλον πάσχουσιν ἐν φόβοις ἐν λύπαις ἐν ἐπιθυμίαις ἐν ἡδοναῖς καὶ οἱ κακώτεροι συναρπάζονται ταχέως ὑπὸ τῶν παθῶν.* Aber das Uebereinstimmende zwischen beiden beschränkt sich auch hier darauf dass beide die Macht der Gewohnheit anerkennen. Ausserdem aber besteht zwischen beiden der bedeutende Unterschied, dass während Posidon die Macht der Gewohnheit von der hinzukommenden Vorstellung eines Gutes oder Uebels (*φαντασία ἀγαθοῦ ἢ κακοῦ*) unabhängig macht Cicero umgekehrt was man gewöhnlich bloss für die Wirkung der Zeit hält für die Folge einer gewissen Vorstellung erklärt.

[1]) Der anfänglichen Meinung vom Dasein eines Uebels, welche die Schmerzempfindung hervorrief, soll die andere welche diess leugnet gegenübergestellt und durch anhaltendes Denken befestigt werden. Der Heilungsprocess ist also ein siegreicher Kampf der besseren gegen die verkehrte Meinung.

[2]) Galen 426 K: *αἱ δὲ λογικαὶ γνώσεις τε καὶ κρίσεις καὶ ὅλως ἐπιστῆμαι πᾶσαι καὶ τέχναι διὰ τὸν χρόνον αὐτὸν μόνον ψιλὸν οὔτε δύσλυτοι φαίνονται γίνεσθαι καθάπερ οἱ κατὰ πάθος ἐθισμοὶ οὔτε μετατίθεσθαί τε καὶ παύεσθαι καθάπερ ἡ λύπη καὶ ἄλλα πάθη. τίς γὰρ τοῦ τὰ δὶς δύο τέσσαρα εἶναι διὰ τὸν χρόνον ἐμπλησθεὶς ἀπέστη*

etwas fehlt was wir bei Cicero finden, so hat nun aber auch das Umgekehrte statt dass die beiden von Posidon bezeichneten Ursachen der Linderung des Kummers von Cicero nicht erwähnt werden. Was die zuerst genannte, die Sättigung der Begierden, betrifft, so wird Niemand in Frage stellen dass von derselben in den Tusculanen nicht die Rede ist. Dagegen könnten in betreff der zweiten, d. i. der Ermüdung, sich Zweifel erheben, da derselben einmal wenigstens auch Cicero gedenkt.[1]) Aber schon dass diess nur einmal geschieht muss uns stutzig machen und daran erinnern dass auf den Gebrauch eines und desselben Wortes nicht zu viel gebaut werden darf sondern auch dessen Bedeutung zu berücksichtigen ist wie sie durch den Zusammenhang näher bestimmt wird. Posidon versteht unter Ermüdung (*κάμνειν*) das auf die zu lange Anspannung der niederen Seelenvermögen folgende Nachlassen von deren Thätigkeit. Einen Unterschied von Cicero macht diess schon darum weil derselbe die Ermüdung sich als einen Zustand des ganzen Menschen und nicht bloss einzelner Seelenvermögen denkt. Sodann aber wenn wir das bei Cicero Vorausgehende betrachten, erscheint die Ermüdung als die Ursache der Geduld mit der manche Menschen ihr Unglück tragen, die Geduld aber soll als Beweis dafür dienen (idque indicatur eorum patientia) dass der Kummer lediglich im freien Willen und Denken des Menschen seinen Ursprung hat: so dass also die Ermüdung eine Art von Meinung sein müsste, und zwar

καὶ μετεδόξασεν; ἢ τίς τοῦ πάσας ἴσας εἶναι τὰς ἐκ τοῦ κέντρου τοῦ κύκλου; καθ᾽ ἕκαστόν τε τῶν ἄλλων θεωρημάτων οὐδεὶς ἐστιν ὅστις ἐμπλησθεὶς ἀπέθετο τὴν παλαιὰν δόξαν ὥσπερ ἀποτίθεται τὸ κλαίειν τε καὶ λυπεῖσθαι καὶ στένειν οἰμώζειν τε καὶ θρηνεῖν ὅσα τε ἄλλα τοιαῦτα, κἂν αἱ περὶ τῶν γεγενημένων ὡς κακῶν ὅμοιαι διαμένωσιν ὑπολήψεις.

[1]) 67: defetigatio igitur miseriarum aegritudines cum faciat leniores etc.

könnte es nach dem Zusammenhang nur die Erkenntniss sein dass aller Kummer doch vergeblich ist.[1]) An Stelle der angeblichen Uebereinstimmung zwischen Cicero und Posidon ist daher vielmehr ein Gegensatz anzuerkennen, der es weiter auch erklärt dass die Ermüdung, deren Bedeutung für die Linderung des Kummers von beiden zugegeben wird, doch bei beiden ganz verschiedenen Absichten dient, bei Posidon zur Widerlegung der Annahme dass das Wesen des Kummers in einer gewissen Meinung bestehe, bei Cicero zur Bestätigung derselben. — Nur eine Stütze scheint noch zu stehen durch welche die Vermuthung dass Posidon von Cicero benutzt worden ist gehalten werden könnte, und diese besteht in der Art wie beide die innere Vorbereitung auf ein künftiges oder mögliches Uebel, das Sich darauf gefasst machen für ein wesentliches Mittel zur Linderung des Kummers erklären und darin dass sie diess theilweise mit Berufung auf dieselben Beispiele und Dichterworte thun (Galen 418 K und Cicero 29). Halten wir uns zunächst an diesen

---

[1]) Zur Controle setze ich die ganze ciceronische Stelle (66 f.) her: Quid est autem quod plus valeat ad ponendum dolorem, quam cum est intellectum nihil profici et frustra esse susceptum? Si igitur deponi potest, etiam non suscipi potest. Voluntate igitur et judicio suscipi aegritudinem confitendum est. Idque indicatur eorum patientia qui, cum multa sint saepe perpessi, facilius ferunt quicquid accidit obduruisseque jam sese contra fortunam arbitrantur ut ille apud Euripidem:

Si mihi nunc tristis primum illuxisset dies
Nec tam aerumnoso navigavissem salo,
Esset dolendi caussa, ut injecto equulei
Freno repente tactu exagitantur novo;
Sed jam subactus miseriis obtorpui.

Defetigatio igitur miseriarum aegritudines cum faciat leniores, intellegi necesse est non rem ipsam caussam atque fontem esse maeroris.

letzteren Umstand, so ist klar dass er für sich allein nichts beweisen kann, da derartige Citate aus der Geschichte oder aus Dichtungen zum Inventar eines rhetorischen oder philosophischen Themas gehörten und deshalb auch in solchen Abhandlungen desselben die von einander unabhängig waren gleichmässig wiederkehren konnten: wenn daher Cicero und Posidon beide auf Anaxagoras hingewiesen und ausserdem beide in Versen des Euripides eine Anspielung auf ihn gefunden hatten, so folgt daraus noch keineswegs dass der Eine vom Andern d. h. in diesem Falle Cicero von Posidon abgeschrieben hatte, da dieselben Citate auch Chrysipp und noch viele Andere für ihre Zwecke benutzt haben können. Von einigen dieser öfter wiederkehrenden Dichterstellen ist es gewiss nicht zu viel behauptet, wenn man sagt dass es geflügelte Worte waren und dass sie daher zwar die Abhängigkeit des Einzelnen von seiner Zeit und der ihr eigenen Literaturkenntniss, aber nicht die Abhängigkeit von einem einzelnen Literaturwerk beweisen. Indess eine bestätigende Kraft kommt der Wiederkehr solcher Citate allerdings zu, sobald sich in anderer Beziehung eine Uebereinstimmung zweier Schriftsteller nachweisen lässt. Diess scheint nun hier der Fall zu sein, da Posidon sowohl als Cicero sich jener Citate bedienen um den Nutzen zu beweisen den es bringt sich auf ein künftiges Uebel gefasst zu halten und beide auf diese besondere Erörterung geführt werden durch die allgemeine über die Linderung des Kummers überhaupt. Ich will nun davon für jetzt absehen dass man die Stelle Galens, aus welcher sich eine solche Uebereinstimmung Posidons mit Cicero ergeben würde, mit triftigen Gründen vielmehr auf Chrysipp bezogen hat[1]) und die jüngst wieder unternommene Vertheidigung des überlieferten Textes gelten

[1]) So Valckenaer und Bake, s. Poppelreuter a. a. O. S. 30.

lassen, so ist doch auch dann die Uebereinstimmung nicht so rein als man geglaubt hat sondern wird durch eine erhebliche Differenz getrübt. Der Zusammenhang der Gedanken ist nämlich in diesem Falle bei Galen folgender: Posidon, wird gesagt, richtet an Chrysipp die Frage was denn die Ursache sei dass der Kummer nicht bloss überhaupt die Meinung vom Dasein eines Uebels sondern insbesondere die noch frische Meinung (*πρόσφατος δόξα*) sei, und da Chrysipp ihm hierauf die Antwort schuldig bleibt beantwortet er selber die Frage dahin dass eben alles Ungeheure[1]) und Fremdartige das uns plötzlich (*ἀθρόως*) betrifft uns aus der Fassung bringe und in Leidenschaft versetze während hingegen das worauf wir vorbereitet und woran wir gewöhnt sind uns ruhig lasse.[2]) Dass es nun nicht richtig ist so wie Posidon in dieser Antwort thun würde die frische Meinung oder überhaupt jeden frischen Eindruck unter die plötzlichen neuen zu subsumiren während doch offenbar auch

---

[1]) *Ἀμέτρητον* steht im Griechischen. Vielleicht bezeichnet dieses aber nicht das sehr Grosse sondern dasjenige dessen Grösse sich nicht gleich übersehen oder messen lässt. So zählt Cicero 52 zu den Gründen, weshalb alles Plötzliche auf uns einen stärkeren Eindruck macht, auch den „quod quanta sint quae accidunt considerandi spatium non datur“.

[2]) Galen 417 K: *ἐρωτᾷ* (sc. *ὁ Ποσειδώνιος*) *τὴν αἰτίαν διὰ ἣν οὐχ ἡ τῆς τοῦ κακοῦ παρουσίας δόξα τὴν λύπην ἀλλ᾽ ἡ πρόσφατος ἐργάζεται μόνη. καί φησι διότι πᾶν τὸ ἀμέτρητον καὶ ξένον ἀθρόως προσπῖπτον ἐκπλήττει τε καὶ τῶν παλαιῶν ἐξίστησι κρίσεων, ἀσκηθὲν δὲ καὶ συνεθισθὲν καὶ χρονίσαν ἢ οὐδὲ ὅλως ἐξίστησιν ὡς κατὰ πάθος κινεῖν ἢ ἐπὶ μικρὸν κομιδῇ· διὸ καὶ προενδημεῖν δεῖν φησι τοῖς πράγμασι μήπω τε παροῦσιν οἷον παροῦσι χρῆσθαι.* — Die Worte *καί φησι* vor *διότι* als die Bezeichnung der Antwort zu fassen welche sodann in den folgenden Worten enthalten sein würde gibt insbesondere eine andere Stelle Galens das Recht (425 K) wo wir lesen: *τὴν αἰτίαν ἐρωτᾷ κἀνταῦθα ὁ Ποσειδώνιος δι᾽ ἣν πολλοὶ μὴ βουλόμενοι κτλ.. γίνεσθαι δέ φησι διὰ τὰς παθητικὰς κινήσεις.*

ein lange erwarteter Eindruck nachdem er wirklich eingetreten ist eine Zeit hindurch ein frischer bleibt, will ich nicht weiter betonen da man erwidern könnte Posidon habe hierdurch andeuten wollen dass ein frischer Eindruck nur dann den Kummer oder überhaupt die Leidenschaft errege wenn er zugleich ein plötzlicher sei: in welchem Falle allerdings Galens Ausdrucksweise von dem Vorwurf grosser Dunkelheit nicht befreit werden könnte. Aber mag nun Posidon den plötzlichen Eindruck mit dem frischen verwechselt oder auch nur behufs ihrer Wirkung die Verbindung beider zur Bedingung gemacht haben, so befindet er sich weder in dem einen noch in dem anderen Falle mit Cicero in Einklang. Die Ansicht welche Posidon bei Galen verfechten soll ist nämlich keine andere als die welche bei Cicero die Cyrenaiker vertreten denen zufolge nicht aus jedem Uebel sondern nur aus dem überraschend und wider Erwarten eintretenden der Kummer entspringt, und so kehren denn auch gerade in diesem Zusammenhange bei Cicero das Beispiel des Anaxagoras und dieselben Verse des Euripides wieder (28 f.); diese Ansicht wird aber von Cicero bekämpft so dass er in dem Ueberraschenden des Eindrucks zwar ein Moment erblickt welches den Kummer erhöht aber nicht eines das ihn eigentlich hervorbringt welches letztere dagegen von der Frische des Eindrucks gilt.[1]) Immer noch unter der Voraus-

[1]) Schon 28 hatte er mit Bezug auf das „insperatum et necopinatum malum“ den Kyrenaikern eingeräumt: „est id quidem non mediocre ad aegritudinem augendam; videntur enim omnia repentina graviora“. Aehnlich 30. Deutlicher und ausführlicher polemisirt er gegen sie 52: Cyrenaicorum restat sententia qui tum aegritudinem censent exsistere, si necopinato quid evenerit. Est id quidem magnum ut supra dixi; etiam Chrysippo ita videri scio, quod provisum ante non sit id ferire vehementius; sed non sunt in hoc omnia. Quamquam hostium repens adventus magis aliquanto conturbat quam exspectatus et maris subita tempestas quam ante provisa terret na-

setzung dass Posidons Ansicht in den fraglichen Worten Galens vorliegt so ist es nicht dieser mit dem Cicero übereinstimmt sondern Chrysippos indem der letztere ebenfalls zu den wesentlichen Erfordernissen des Eindrucks der uns Kummer bereiten soll die Frische rechnet, der Plötzlichkeit dagegen

---

vigantes vehementius et ejusmodi sunt pleraque. Sed cum diligenter necopinatorum naturam consideres, nihil aliud reperias nisi omnia videri subita majora et quidem ob duas caussas: primum quod quanta sint quae accidunt considerandi spatium non datur, deinde, cum videtur praecaveri potuisse si provisum esset, quasi culpa contractum malum aegritudinem acriorem facit. Diese letzten Worte in denen in doppelter Weise zu erklären versucht wird weshalb alles Unvermuthete uns härter trifft müssen uns noch besonders abhalten in Poseidonios den Urheber der ciceronischen Argumentation zu erblicken, da es gewiss nicht im Sinne dieses Philosophen ist so wie hier geschieht das Plötzliche des Eindrucks auch bloss als ein den Kummer steigerndes Moment nur insofern gelten zu lassen als gewisse Meinungen sich damit verknüpfen und auf diese Weise seinem Gegner Chrysippos in die Hände zu arbeiten. Ausserdem fasst Cicero den Unterschied seiner von der kyrenaischen Ansicht (55) auch in folgenden Worten zusammen: Ergo ista necopinata non habent tantam vim ut aegritudo ex eis omnis oriatur; feriunt enim fortasse gravius; non id efficiunt ut ea quae accidant majora videantur; majora videntur quia recentia sunt, non quia repentina. So lautet wenigstens die Ueberlieferung, die aber wie schon Andere erkannt haben unhaltbar ist: dafür etwas Sicheres vorzuschlagen bin ich nicht im Stande, doch ist mir nicht unwahrscheinlich dass „mala" statt „majora" zu schreiben und die letzten in den besten Handschriften fehlenden Worte von majora videntur quia an zu streichen seien. Denselben Gedanken übrigens wie in diesen Worten spricht Cicero noch 59 aus: Hoc igitur efficitur ut ex illo necopinato plaga major sit, non ut illi putant ut cum duobus pares casus evenerint is modo aegritudine afficiatur cui ille necopinato casus evenerit. — Dass zu den wesentlichen Eigenschaften der den Kummer bewirkenden Eindrücke von denen den angeführten Stellen zufolge die Plötzlichkeit ausgeschlossen ist die Frische gerechnet wird, ergibt sich theils aus der Definition des Kummers die 25 aufgestellt wird (vgl.

nur eine steigernde Wirkung beimisst.[1]) Dieser letztere Umstand kann uns gleichzeitig daran erinnern dass die Voraussetzung auf der wir bisher fussten keineswegs ganz fest steht. Denn wenn dieser zufolge die fraglichen Worte Galens (vgl. S. 428, 2) die Ansicht Posidons aussprechen, so haben wir eben gesehen dass der Kerngedanke derselben oder die Bedeutung welche dem Ueberraschenden eines Eindrucks für die Erregung unserer Leidenschaften zugeschrieben wird auch Chrysipp nicht fremd ist. Ist es also nicht vielleicht die Ansicht dieses Stoikers die wir in jenen Worten finden? Freilich könnten die Worte in diesem Falle nicht die Antwort auf die von Posidon gestellte Frage sein, in der vielmehr offenbar vorausgesetzt wird dass Chrysipp eine solche Antwort nicht gegeben hatte. Anzunehmen aber dass die Worte keine Antwort auf die vorausgehende Frage sind fällt uns darum nicht schwer weil wie ich schon früher an-

---

S. 415) theils und besonders aus dem Nachdruck mit dem Cicero gerade dieses Merkmal 75 heraushebt wo er sagt: additur ad hanc definitionem a Zenone recte ut illa opinio praesentis mali sit recens. Hoc autem verbum sic interpretantur ut non tantum illud recens esse velint quod paullo ante acciderit sed quam diu in illo opinato malo vis quaedam insit, ut vigeat et habeat quandam viriditatem, tam diu appelletur recens etc.

[1]) Nicht mehr als diess liegt in den folgenden bereits S. 429, 1 angeführten Worten ausgesprochen (52): Cyrenaicorum restat sententia qui tum aegritudinem censent existere si necopinato quid evenerit. Est id quidem magnum ut supra dixi; etiam Chrysippo ita videri scio, quod provisum ante non sit id ferire vehementius; sed non sunt in hoc omnia. Die in „etiam“ angedeutete Uebereinstimmung Chrysipps bezieht sich nicht nothwendig auf die kyrenaische Ansicht sondern kann sich auch auf die in „est id quidem etc.“ ausgesprochene Ciceros beziehen, oder wenn sie sich doch auf die kyrenaische beziehen sollte so geht sie hier nicht über das Allgemeine hinaus dass Alles was uns unvermuthet trifft einen stärkeren Eindruck macht.

gedeutet habe (S. 428 f.) der Inhalt der Worte durchaus nicht so ist wie wir ihn von einer solchen Antwort verlangen sollten. Dagegen steht derselbe nicht im Wege wenn wir die Worte als die von dem Vorhergehenden unabhängige Mittheilung einer neuen Ansicht Chrysipps fassen und ebenso wenig hindert uns an dieser Auffassung der sprachliche Ausdruck da *διότι* wie in diesem Falle nöthig ist in der Bedeutung des einfachen *ὅτι* genommen werden kann. Diese neue Ansicht Chrysipps würde dann diejenige sein auf welche Cicero in den angeführten Worten (S. 431, 1) hinweist. Dafür dass wir bei Galen Chrysipps Ansicht vor uns haben spricht auch die Phrase „*ἐξίστησι τῶν κρίσεων*“ von der ausdrücklich bezeugt wird dass jener Stoiker sich ihrer oft bedient hat (Galen 388, 13 Müller. 389, 1. 390, 12. vgl. 380, 16. 381, 9. 382, 4 u. 7. 388, 6) und die daher wahrscheinlicher ihm als wegen der Inconsequenz die man in ihrem Gebrauch vom Standpunkt der chrysippischen Theorie aus finden wollte einem anderen Philosophen zugeschrieben wird. Auch noch aus einem andern Grunde vermag ich mich nicht darein zu finden dass die fraglichen Worte einem anderen Philosophen und insbesondere Posidon gehören sollen. Denn dann müssten sie doch eine Widerlegung von Chrysipps Ansicht sein. Es ist aber kaum denkbar dass wer eine solche Absicht hatte sich einer sprachlichen Wendung wie die eben erwähnte bediente in der sich gerade die Abhängigkeit der einzelnen Leidenschaften von bestimmten Urtheilen ausspricht und die somit den Widerlegenden in den Verdacht bringen musste dieselbe Ansicht zu theilen die er bestreiten wollte.[1])

[1]) Folgende Aeusserung Galens 426 K dürfen wir ihrem Inhalt nach ebenfalls auf Posidon zurückführen: *καθ' ἕκαστόν τε τῶν ἄλλων θεωρημάτων οὐδείς ἐστιν ὅστις ἐμπλησθεὶς ἀπέθετο τὴν παλαιὰν δόξαν ὥσπερ ἀποτίθεται τὸ κλαίειν τε καὶ λυπεῖσθαι καὶ στένειν οἰμώζειν τε καὶ θρηνεῖν ὅσα τε ἄλλα τοιαῦτα κἂν αἱ περὶ τῶν*

Das Gleiche was von dieser einzelnen Wendung gilt aber auch von allem Uebrigen was nach der neuesten Auffassung zu der Widerlegung Chrysipps durch Posidon gerechnet wird. Denn wenn ich auch nicht leugnen will dass Posidon die Gedanken äussern konnte die wir jetzt bei Galen lesen, so ist doch äusserst unwahrscheinlich dass er dieselben gelegentlich einer Widerlegung Chrysipps vorgetragen habe, da das Beispiel des Anaxagoras und die euripideischen Verse sowie die dadurch illustrirte Wichtigkeit des Vorherbedenkens eines Uebels für die Linderung des letzteren doch mindestens ebenso gut benutzt werden können um die Ansicht zu unterstützen welche die Leidenschaften des Menschen lediglich von seinem Denken und Meinen abhängig macht und wie Cicero (58) lehrt thatsächlich so benutzt worden sind.[1]) Dem Schlusse, zu dem wir durch das Bemerkte gedrängt werden dass Galens Worte eine neue Ansicht Chrysipps mittheilen und nicht die Widerlegung einer schon angeführten dieses Philosophen durch Posidon, setzen sich eigentlich nur die Worte entgegen die wir nach den S. 428, 2 bereits ausgeschriebenen lesen: *βούλεται δὲ τὸ προενδημεῖν ῥῆμα τῷ Ποσειδωνίῳ τὸ οἷον προαναπλάττειν τε καὶ προτυποῦν τὸ πρᾶγμα παρ' ἑαυτῷ τὸ μέλλον γενήσεσθαι καὶ ὡς πρὸς ἤδη γενόμενον ἐθισμόν τινα ποιεῖσθαι κατὰ βραχύ.* Hiernach scheint es zunächst dass das Subjekt zu den beiden

γεγενημένων ὡς κακῶν ὅμοιαι διαμένωσιν ὑπολήψεις. Ist es nun wahrscheinlich dass ein Philosoph der so dachte unsere Leidenschaften ableitete aus einem *ἐξίστασθαι τῶν παλαιῶν κρίσεων?*

[1]) Wie der wirkliche Posidon Chrysipp widerlegt hat, scheint mir in der Frage angedeutet ob denn die frische Meinung allein (*μόνη*) den Kummer erzeuge: denn hiernach erwartet man den Hinweis auf solche Fälle in denen ein vor langer Zeit eingetretenes Unglück noch mit der Gewalt eines gegenwärtigen oder kürzlich vergangenen auf uns wirkt, also einen Einwurf wie er bei Cicero 75 bereits berücksichtigt scheint.

vorhergehenden φησὶ Posidon sein müsse. Indessen ist dieser Zwang nicht der Art dass wir uns von ihm nicht frei machen könnten. Entweder nämlich woran schon früher gedacht worden ist wir bezweifeln die Treue der Ueberlieferung und nehmen an dass τῷ Ποσειδωνίῳ wenn nicht einfach gestrichen so doch in τῷ Χρυσίππῳ verwandelt werden müsse oder aber wir bestreiten die Richtigkeit der gewöhnlichen Erklärung. Im letzteren Falle eröffnen sich uns zwei Wege: nehmen wir an dass Galen die Erläuterung des Wortes προενδημεῖν von sich aus gab, so würde allerdings προενδημεῖν als ein Wort Posidons bezeichnet werden, als solches konnte aber dem Galen wenigstens bei flüchtigem Schreiben allenfalls auch das Wort eines anderen Philosophen gelten weil er es nur aus der Mittheilung Posidons kannte; oder wenn uns dieser Ausweg nicht zusagt, so bleibt noch die andere Möglichkeit dass die Redensart βούλεται τῷ Ποσειδωνίῳ sich nicht auf den Sinn bezieht den Posidon mit einem von ihm selber gebrauchten Wort verband sondern auf die Erklärung die er von dem Wort eines andern Philosophen, des Chrysipp, gab, denn dass er seinen Citaten gelegentlich die Erklärung einzelner Worte hinzufügte sehen wir z. B. aus Galen 391, 11 Müller. Alles in Allem also ist es wahrscheinlicher dass die besprochenen Worte Galens gar nicht die Gedanken Posidons sondern Chrysipps wiedergeben, und dann zerfällt selbstverständlich jeder Schluss der aus der Uebereinstimmung mit ihnen auf Posidon als Quelle Ciceros gezogen werden könnte; oder wenn wir daran festhalten in Galens Worten ein Zeugniss für Posidons eigene Meinung zu sehen so hat die frühere Untersuchung gezeigt, dass diese Meinung von derjenigen Ciceros wesentlich abweicht. — Hat die schärfere Betrachtung uns so eben ein scheinbar für Posidon sprechendes Argument in sein Gegentheil verwandelt, so leistet sie dasselbe auch noch in einem anderen

Falle. Um Chrysipps Ansicht dass der Grund aller Leidenschaften in gewissen Meinungen vom Dasein eines grossen Gutes oder eines grossen Uebels zu suchen ist zu widerlegen hatte Posidon darauf hingewiesen, dass dann gerade die Weisen und Fortschreitenden von der heftigsten Leidenschaft ergriffen werden müssten, die Einen infolge der Ueberzeugung dass ihnen das höchste Gut zu Theil geworden sei, die Anderen weil sie sich bewusst wären mit dem grössten Uebel behaftet zu sein.[1]) Eine Spur dieses Gedankens und damit ein Zeichen dass Posidon von Cicero benutzt worden ist erblickt man[2]) nun in folgenden Worten des Letzteren (68): philosophi summi nequedum tamen sapientiam consecuti nonne intellegunt in summo se malo esse? Sunt enim insipientes neque insipientia ullum majus malum est, neque tamen lu-

---

[1]) Galen 397 K: *τοιούτων δὲ ὑπὸ τοῦ Χρυσίππου λεγομένων διαπορήσειεν ἄν τις πρῶτον μέν, πῶς οἱ σοφοὶ μέγιστα καὶ ἀνυπέρβλητα νομίζοντες εἶναι ἀγαθὰ τὰ καλὰ πάντα οὐκ ἐμπαθῶς κινοῦνται ὑπ' αὐτῶν ἐπιθυμοῦντές τε ὧν ὀρέγονται καὶ περιχαρεῖς γενόμενοι ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς ὅταν τύχωσιν αὐτῶν. εἰ γὰρ τὸ μέγεθος τῶν φαινομένων ἀγαθῶν ἢ κακῶν κινεῖ τὸ νομίζειν καθῆκον καὶ κατ' ἀξίαν εἶναι παρόντων αὐτῶν ἢ παραγινομένων μηδένα λόγον προσίεσθαι περὶ τοῦ ἄλλως δεῖν ὑπ' αὐτῶν κινεῖσθαι, τοὺς ἀνυπέρβλητα νομίζοντας εἶναι τὰ περὶ αὐτοὺς τοῦτο ἔδει πάσχειν, ὅπερ οὐχ ὁρᾶται γινόμενον. ὁμοίως δὲ καὶ τοὺς προκόπτοντας μεγάλας βλάβας ὑπὸ τῆς κακίας ὑπολαμβάνοντας παρεῖναι ἔδει καὶ ὑποφέρεσθαι φόβοις καὶ λύπαις περιπίπτειν μὴ μετρίαις, ὅπερ οὐδὲ αὐτὸ συμβαίνει.* 417 K: *οἱ μὲν γὰρ* (sc. *οἱ σοφοί*) *ἐν μεγίστοις ἀγαθοῖς, οἱ δὲ* (sc. *οἱ προκόπτοντες*) *ἐν μεγίστοις κακοῖς ἑαυτοὺς ὑπολαμβάνοντες εἶναι ὅμως οὐ γίνονται διὰ τοῦτο ἐν πάθει.* Während diese Thatsache der Theorie Chrysipps widerspricht, so zeigt dagegen Posidon dass sie in seiner Anschauungsweise ihre Erklärung findet bei Galen 474 K: *καὶ μὴν οἱ προκόπτοντες μεγάλα κακὰ δοκοῦντες ἑαυτοῖς παρεῖναι ἢ ἐπιφέρεσθαι οὐ λυποῦνται· φέρονται γὰρ οὐ κατὰ τὸ ἄλογον τῆς ψυχῆς οὕτως ἀλλὰ κατὰ τὸ λογικόν.*

[2]) Poppelreuter a. a. O. S. 20.

gent. Aber statt hierdurch zu beweisen was man will lehrt man nur durch ein neues Beispiel wie leicht über dem Wunsch überall nur Aehnliches zu entdecken die daneben obwaltenden und bisweilen überwiegenden Unterschiede unbeachtet bleiben. Auch hier rächt es sich dass man eine Aeusserung isolirt und ohne Rücksicht auf den Zusammenhang der ihr erst die volle Bedeutung gibt betrachtet hat. Denn sonst würde man erkannt haben dass dieser allerdings sowohl bei Cicero wie bei Posidon erscheinende Einwurf gegen Chrysipps Theorie doch nur von Letzterem als giltig anerkannt von jenem dagegen verworfen wird. Nach den angeführten Worten fügt nämlich Cicero Folgendes hinzu: Quid ita? Quia huic generi malorum non affingitur illa opinio rectum esse et aequum et ad officium pertinere aegre ferre quod sapiens non sit, quod idem affingimus huic aegritudini in qua luctus inest quae omnium maxima est. — — — — Quid? ex ceteris philosophis (Aristoteles und Theophrast waren vorher genannt) nonne optimus et gravissimus quisque confitetur multa se ignorare et multa sibi etiam atque etiam esse discenda? neque tamen, cum se in media stultitia, qua nihil est pejus, haerere intellegant, aegritudine premuntur. Nulla enim admiscetur opinio officiosi doloris.[1]) Freilich, so dürfen wir Ciceros Worte erläutern, empfinden es gerade die besten unter den Philosophen als ein Unglück dass sie nicht bis zur vollkommenen Weisheit gelangt sind und haben insofern die Meinung von einem sehr grossen

[1]) Hiermit steht nicht in Widerspruch 77 f., obgleich hier die Möglichkeit eines Kummers der aus dem Bewusstsein geistiger Unvollkommenheit entspringt zugegeben wird; denn diese Unvollkommenheit ist eine die nur eben zur Einsicht ihrer selbst gekommen ist ohne schon die eigentliche Wendung zum Besseren genommen zu haben, jene dagegen eignet auch den grössten Philosophen sofern sie noch nicht die Stufe vollendeter Weisheit erreicht haben.

ihnen beiwohnenden Uebel: wenn nun trotzdem ihr Kummer darüber nicht so heftig ist dass sie in lautes Klagen ausbrechen, so wird hierdurch Chrysipps Theorie des Kummers nicht widerlegt, da dieselbe für einen heftigen Kummer ausser der Vorstellung eines grossen Uebels auch noch die Meinung von der Pflichtmässigkeit des Schmerzes und der Klage erforderte,[1]) diese letztere Bedingung aber von den Philosophen eben nicht erfüllt wird.[2]) So führt die genauere Vergleichung der ciceronischen Stelle mit Posidons Worten zu dem entgegengesetzten Resultat als das ist das man aus der oberflächlichen entnommen hatte, dass nämlich die Benutzung Posidons durch Cicero dadurch nicht bewiesen sondern ausgeschlossen wird. Zwar dass Cicero indem er den gegen die Stoiker gerichteten Einwurf zurückweist Posidon persönlich im Sinne hat will ich nicht behaupten; vielmehr ist mir wahrscheinlich dass er an ältere Gegner der Stoa denkt und insbesondere darf man vermuthen dass diess die Peripatetiker sind wofür nicht bloss die Wahl des Aristoteles und Theophrast zu Beispielen sondern auch die Polemik

---

[1]) 25: aegritudo est opinio magni mali praesentis et quidem recens opinio talis mali, ut in eo rectum videatur esse angi id autem est ut is qui doleat oportere opinetur se dolore. 61: ex quo ipsam aegritudinem λύπην Chrysippus quasi solutionem totius hominis appellatam putat. — — — est enim (sc. aegritudo) nulla alia nisi opinio et judicium magni praesentis atque urgentis mali. — — Sed ad hanc opinionem magni mali cum illa etiam opinio accessit oportere, rectum esse, ad officium pertinere ferre illud aegre quod acciderit, tum denique efficitur illa gravis aegritudinis perturbatio. 76: Chrysippus caput esse censet in consolando detrahere illam opinionem maerenti, si se officio fungi putet justo atque debito.

[2]) Wie wenig Cicero gemeint ist die chrysippische Theorie um jenes Einwurfs willen preis zu geben, zeigt sich auch darin, dass er bald nach den im Text angeführten Worten und im Fluss derselben Erörterung sie noch einmal nachdrücklich ausspricht (71): ex quo intellegitur non in natura sed in opinione esse aegritudinem.

spricht die er gleich nachher (71 ff.) gegen diese Philosophenschule führt.

In der bisherigen Untersuchung ist wiederholt auf die bei Cicero hervortretende Ansicht, dass alle Leidenschaft in einer gewissen Meinung beruht, hingewiesen worden. Aber nicht bloss um die Ansprüche Posidons sondern auch um diejenigen seines Lehrers Panaitios zu vernichten kann uns jene nützlich sein, da dieser in ganz ähnlicher Weise die sinnlichen und leidenschaftlichen Regungen des Menschen nicht für eine blosse Ausartung des Intellects ansah sondern die Anlage dazu schon in der ursprünglichen Natur des Menschen fand. Insbesondere beobachten wir zwischen ihm und Cicero folgende Widersprüche: dass während Panaitios auch eine naturgemässe Lust anerkennt (Theil II S. 438 ff.) Cicero die Lust schlechthin weil durchweg auf einer falschen Meinung beruhend als unnatürlich verwirft (24), und dass während Cicero aufs Entschiedenste die peripatetische Mässigung der Leidenschaften bestreitet und für die strengere Lehre der Stoiker eintritt (22. 74) Panaitios umgekehrt sich gerade gegen die Apathie der letzteren gewandt hatte (Theil II S. 452 ff.).

Gegen die bisher genannten Philosophen ist was das Recht für Ciceros Gewährsmann zu gelten betrifft Antiochos schon darum im Vortheil weil er einmal ausdrücklich als solcher citirt wird. „Quocirca“ sagt Cicero (59) „Carneades, ut video nostrum scribere Antiochum, reprendere Chrysippum solebat laudantem Euripideum carmen illud“ etc. Dass der Weg den uns dieser Hinweis zeigt wirklich zu Ciceros Quelle führt, scheint sich dann sofort durch andere in derselben Richtung leitende Spuren zu bestätigen. In welchem Umfange der genannte Philosoph sich die Lehren der Stoa angeeignet hatte, ist bekannt: es würde daher mit seinem sonstigen Verfahren nicht in Widerspruch stehen wenn er

auch in stoischer Weise die Leidenschaften nicht von eigenthümlichen Vermögen der Seele hergeleitet sondern auf verkehrte Meinungen und Urtheile zurückgeführt hätte; vielmehr würde diess besonders gut dazu passen dass dem Antiochos der engste Anschluss gerade an Chrysipp zum Vorwurf gemacht wird (a Chrysippo pedem numquam Cicero Acad. pr. 143), dieser Stoiker es aber namentlich war der jene Theorie der Leidenschaften ausgebildet hatte. Beruhte in diesem Falle die Uebereinstimmung der Lehre des Antiochos mit derjenigen welche Cicero vorträgt nur auf einer Vermutung, so ist dieselbe dagegen in einem anderen nicht unwichtigen Punkte auf sichere Ueberlieferung gegründet; denn dass Antiochos ebenso wie diess Cicero (22) thut die peripatetische Mässigung der Leidenschaften missbilligte und statt dessen nach stoischer Weise ihre gänzliche Ausrottung forderte, erfahren wir durch Cicero Acad. pr. 135.[1]) Zu diesen Hauptstützen kommt nun noch Einzelnes das uns ebenfalls in der Ueberzeugung dass eine Schrift des Antiochos die Quelle war befestigen könnte. So wird von Cicero die Auffassung der Freundschaft verworfen, nach der wir den Freund mehr als uns selber lieben sollen[2]), und, da hiermit unverholen die Selbstliebe des Menschen als dessen stärkster Trieb bezeichnet ist, einer Ansicht das Wort geredet die auch Antiochos ver-

[1]) Hierzu kommt dass dieselbe Ansicht im zweiten Buch der Schrift de finibus (27) wiederkehrt, und ich habe diesen Umstand schon früher (Theil II S. 641) benutzt um die Abhängigkeit dieses Buches von Antiochos zu bestätigen.

[2]) 72 f.: Quasi fieri ullo modo possit quod in amatorio sermone dici solet ut quisquam plus alterum diligat quam se. Praeclarum illud est et, si quaeris, rectum quoque et verum ut eos qui nobis carissimi esse debeant aeque ac nosmet ipsos amemus; ut vero plus, fieri nullo pacto potest. Ne optandum quidem est in amicitia ut me ille plus quam se, ego illum plus quam me; perturbatio vitae, si ita sit, atque officiorum omnium consequatur.

theidigt hatte (de fin. V 30 ff. vgl. II 33 f.). Und ferner wenn wir schon hier die Wahrscheinlichkeit die sich auch Andern aufgedrängt hat dass nämlich die sämmtlichen Bücher der Tusculanen einer und derselben Quelle entstammen anticipiren dürfen, so fällt es für Antiochos und dessen zum dritten Buche angenommenes Verhältniss ins Gewicht dass gewisse Aeusserungen des ersten Buches ähnlich im fünften der Schrift de finibus wiederkehren,[1]) also von Antiochos gethan worden sind. Indessen da wir bei der Quellenuntersuchung des ersten Buches bereits auf eine andere Fährte gekommen sind so müssen wir gegen die Triftigkeit eines Grundes der uns davon wieder ablenken würde bedenklich werden und können wenn diess einmal der Fall ist nicht verkennen dass zur Erklärung jener Uebereinstimmung uns ein doppelter Weg offen steht, entweder nämlich die Annahme dass Cicero sich bei Abfassung der Tusculanen an seine eigene der Zeit nach kurz voraus gehende Darstellung im fünften Buche de finibus erinnerte oder die Vermuthung dass dieselben Aeusserungen da sie in unseren Augen durch Nichts ausschliess-

[1]) Tusc. I 52 wird von dem delphischen Spruche „Erkenne dich selbst“ gesagt dass derselbe um seiner Göttlichkeit Willen auf eine Gottheit zurückgeführt worden sei. Dass diese Ansicht die auch de fin. V 44 (und de legib. I 58 f.) ausgesprochen wird, nicht die allgemeine war lehrt Bernays Die Dialoge des Aristoteles S. 96: denn dieser erwähnt zwei Variationen die eine welche jenen Spruch dem Chilon die andere welche ihn dem pythischen Gotte zuweist, und zwischen diesen beiden Extremen würde die Ansicht der Tusculanen und des Antiochos die Mitte halten da sie bei Annahme eines menschlichen Ursprungs doch auch die Ableitung von einem göttlichen Urheber zu erklären sucht. — Ausserdem berührt sich Tusc. I 92 mit de fin. V 54 f., weil an beiden Stellen davon die Rede ist dass die Scheu des Menschen vorm Tode bleibt auch wenn er sich diesen als einen Schlaf vorstellt und beidemal der Schlaf an dem mythischen Bilde des Endymion zur Anschauung gebracht wird.

lich an Antiochos geknüpft sind auch noch von anderen Philosophen gethan worden sind. Das Gleiche gilt nun aber auch gegen die anderen zu Gunsten des Antiochos hervorgehobenen Gründe soweit sie der Uebereinstimmung gewisser Ansichten entnommen sind: dass sie unserem Vermuthen immer noch einen gewissen Spielraum lassen und uns keineswegs mit positiver Bestimmtheit auf Antiochos leiten. Nur das eine noch übrige Argument das in dem namentlichen Citat besteht scheint nicht in dieser Weise bemängelt werden zu können. Aber wenn wir noch einmal über die eigentlichen Grenzen dieser Untersuchung hinausblicken dürfen, so finden wir dass im fünften Buche ebenfalls auf Schriften des Antiochos Bezug genommen wird (22) und zwar dort um gegen die darin enthaltenen Ansichten zu polemisiren: wie also dort das Citat entweder aus Ciceros eigener selbstständiger Kenntniss oder doch jedenfalls nicht aus einer Schrift des Antiochos sondern aus der eines anderen Philosophen hineingekommen ist so ist dieselbe Alternative auch Angesichts der Stelle des dritten Buches möglich und wird in dem Augenblicke nothwendig wo eine weitere Betrachtung den Gedanken dass Antiochos Ciceros Gewährsmann war ausschliesst. Das thut sie aber sobald wir sie auf folgende Punkte hinlenken. Da Antiochos vielfach sich an die Stoiker angeschlossen hat, in manchen Stücken aber doch auch von ihnen abgewichen ist, so ist es zwar möglich dass er auch die Theorie der Leidenschaften von ihnen entnahm und so wie Cicero thut das Wesen der letzteren in eine gewisse Meinung setzte, darum aber noch nicht wahrscheinlich sondern bedarf um diess zu werden einer genaueren Untersuchung die vielmehr zu dem entgegengesetzten Resultat führt: denn hätte er in dieser Hinsicht die stoischen Anschauungen getheilt so würden wir ihnen doch auch in der auf ihn zurückgehenden (vgl. Theil II S. 638 ff.) Darstellung

des zweiten Buches de finibus begegnen, wo er sich statt dessen damit begnügt die Lust (voluptas) als eine angenehme sinnliche Bewegung (jucundus motus in sensu) zu definiren (75) und ebenso wie im fünften Buche (45) noch in Zweifel ist ob er sie nicht doch zum ersten Naturgemässen rechnen soll (34) wovon er sie die stoische Theorie bei ihm vorausgesetzt aufs entschiedenste ausschliessen müsste.[1]) Ferner ist die Lehre des Antiochos der stoischen gegenüber hauptsächlich durch den Satz charakterisirt dass es neben dem moralischen Uebel noch andere gibt, gerade dieses Hauptcharakteristicum fehlt aber in den Tusculanen die sich im Gegentheil vorwiegend auf den streng stoischen Standpunkt stellen;[2]) und wenn dieselben auch der milderen peripatetischen Güterlehre nicht alle Berechtigung abstreiten wollen so ist doch das Verhältniss in das dieselbe auf diese Weise zur stoischen gebracht wird ein ganz anderes als wie es Antiochos festzusetzen liebte.[3]) Endlich muss allen denen

---

[1]) Man bedenke die Auffassung der voluptas in den Tusculanen wie sie sich theils in der Bemerkung II 52 theils in den Definitionen III 23 f. oder in den Eintheilungen IV 20 kund gibt. Vgl. auch den Stoiker bei Cicero de fin. III 17. 35.

[2]) Unter anderen Trostmitteln des Menschen wird 34 angeführt: quod videt malum nullum esse nisi culpam. In Worten die sich an Epikur richten lesen wir 37: obliviscor etiam malorum ut jubes eoque facilius quod ea ne in malis quidem ponenda censeo. 74: cogitatio igitur diuturna nihil esse in re mali dolori medetur, non ipsa diuturnitas.

[3]) In den Tusculanen lesen wir 77: erit igitur in consolationibus prima medicina, docere aut nullum malum esse aut admodum parvum. 80: cui (sc. sapienti) aut malum videri nullum potest quod vacet turpitudine aut ita parvum malum ut id obruatur sapientia vixque appareat. Während hier nicht bloss die Wahl zwischen der stoischen und peripatetischen Ansicht gelassen sondern auch die Bevorzugung der stoischen angedeutet ist und die peripatetische nur durch eine Art von Concession an zweiter Stelle Erwähnung gefun-

welche wissen dass Antiochos die wesentliche Uebereinstimmung der peripatetischen akademischen und stoischen Philosophie behauptete auffallen dass nichtsdestoweniger in einer Darstellung die auf ihn zurückgehen soll gewisse Ansichten der Peripatetiker so entschieden bekämpft werden, wie diess bei Erörterung der Frage geschieht ob der Keim zu den Leidenschaften schon von Natur in uns liegt oder sie nur die Folge einer falschen Meinung sind, ob sie also nur gemässigt oder gänzlich ausgerottet werden sollen (22. 71—75). Unsere Verwunderung über diese Polemik wird noch gesteigert da wir sehen dass von derselben auch ein angesehenes Mitglied der alten Akademie, Krantor, betroffen wird (12. 71), also derjenigen Schule deren Erneuerung Antiochos sich ganz eigentlich zur Aufgabe gemacht hatte. Wollte man dieses Bedenken durch die Bemerkung heben dass in dem fraglichen Falle die Differenz zwischen der akademisch-peripatetischen Richtung einer- und der stoischen andererseits zu bedeutend sei als dass selbst Antiochos vermögend gewesen wäre sie zu verdecken so wäre zu erwidern dass im zweiten Buche de finibus thatsächlich ein solcher Ausgleichsversuch gemacht wird und zwar dort zu Gunsten Epikurs um dessen Lehre mit der eigenen in Einklang zu bringen,[1]) dass ein solcher also noch viel eher zu Gunsten

den zu haben scheint was noch mehr hervortritt wenn wir bedenken dass erst gegen den Schluss seiner Darstellung wo er überhaupt den verschiedenen Philosophen gegenüber sich liberaler zeigt Cicero der peripatetischen Güterlehre gedenkt (76) und sodann sie neben der stoischen bis zu einem gewissen Grade gelten lässt — hat Antiochos dagegen wo er die beiden Moralen einander gegenüber stellt sich stets so weit ich sehe mit voller Entschiedenheit auf die Seite der peripatetischen gestellt und der stoischen neben ihr nicht einmal so viel Raum gelassen als Cicero neben dieser der peripatetischen. Vgl. de fin. IV 57. V 71 f. 90. 91 ff.

[1]) 27: equidem illud ipsum non nimium probo et tantum patior,

der Peripatetiker und Akademiker von Antiochos zu erwarten war.[1]) Und dass wirklich Antiochos so verfahren ist, dass er indem er die stoische Lehre von der Ausrottung der Leidenschaften billigte der akademisch-peripatetischen Schule nicht untreu zu werden glaubte und nicht etwa wie in den Tusculanen geschieht polemisirend die weite Kluft zwischen den beiden Schulen erst recht vor Augen gestellt habe, müssen wir wohl daraus schliessen dass Cicero sonst nicht nöthig gehabt hätte wie er Acad. pr. 135 thut[2]) ihm jene

philosophum loqui de cupiditatibus finiendis. an potest cupiditas finiri? tollenda est atque extrahenda radicitus. quis est enim in quo sit cupiditas, quin recte cupidus dici possit? ergo et avarus erit sed finite, et adulter verum habebit modum, et luxuriosus eodem modo. qualis ista philosophia est quae non interitum adferat pravitatis sed sit contenta mediocritate vitiorum? quamquam in hac divisione rem ipsam prorsus probo, elegantiam desidero. appellet haec desideria naturae: cupiditatis nomen servet alio, ut eam cum de avaritia cum de intemperantia cum de maximis vitiis loquetur tamquam capitis accuset. Vgl. auch Tuscul. V 93.

[1]) Einen Anlauf über jenen Gegensatz der stoischen und peripatetischen Schule hinwegzukommen macht freilich auch das dritte Buch der Tusculanen 83: Hoc detracto quod totum est voluntarium aegritudo erit sublata illa maerens; morsus tamen et contractiunculae quaedam animi relinquentur. Hanc dicant sane naturalem, dum aegritudinis nomen absit grave taetrum funestum quod cum sapientia esse atque ut ita dicam habitare nullo modo possit. Aber eben dass es bei einem blossen Anlauf sein Bewenden hat und die eingeschlagene Richtung nicht weiter verfolgt wird zeigt dass wer immer Ciceros Gewährsmann war kein Interesse hatte diess zu thun, dass also Antiochos bei dem wie wir wissen ein solches Interesse vorhanden war jener nicht gewesen sein kann.

[2]) Sed quaero quando ista fuerint ab Academia vetere decreta ut animum sapientis commoveri et conturbari negarent? mediocritates illi probabant et in omni permotione naturalem volebant esse quendam modum. legimus omnes Crantoris, veteris Academici, de luctu; est enim non magnus verum aureolus et ut Tuberoni Panaetius praecipit ad verbum ediscendus libellus. atque illi quidem etiam

zwischen beiden Schulen bestehende Differenz erst noch vorzuhalten und ihn auf Grund derselben eines Widerspruchs mit sich selber zu zeihen.

Da von den Dogmatikern soweit sie überhaupt in Frage kommen sich keiner hergibt Ciceros Gewährsmann zu sein, müssen wir uns wohl bei den Skeptikern umsehen und werden da durch die Untersuchungen über die beiden vorangehenden Bücher natürlich zuerst auf Philon geführt. Die Form der Darstellung bestätigt diess, indem sie diejenige einer Polemik ist die sich gegen eine auf Verlangen ausgesprochene Behauptung richtet (7. 12) und daher mit derjenigen übereinstimmt die uns schon früher als die der skeptischen Akademie vorgekommen ist (vgl. S. 379, 1. 411 f.); auch erinnert uns Cicero gelegentlich an seinen philosophischen Standpunkt wie durch das „verisimile" 14 und 16 und dadurch dass er wenigstens 77 und 80 es unterlässt sich in dogmatischer Weise für eine der beiden zur Wahl gestellten Moralen die stoische oder die peripatetische zu entscheiden. Zu den formalen Elementen der Darstellung gehört ferner der Schmuck der Dichtercitate der auch über dieses Buch reichlich ausgestreut ist, ein Schmuck den zwar auch andere Philosophen nicht verschmähten, den anzubringen aber Cicero nach seinem eigenen Geständniss (vgl. S. 411, 1) durch Philons Vorgang veranlasst worden war. Aber freilich mit solchen von der Oberfläche geschöpften Argumenten dürfen wir nicht hoffen die fest gewurzelte Ansicht auszurotten dass eine dogmatische Schrift Ciceros Quelle war. Im Kampfe mit derselben macht sich namentlich ein Uebelstand geltend

utiliter a natura dicebant permotiones istas animis nostris datas, metum cavendi causa, misericordiam aegritudinemque clementiae; ipsam iracundiam fortitudinis quasi cotem esse dicebant: recte secusne alias viderimus, atrocitas quidem ista tua quomodo in veterem Academiam inruperit nescio.

dass wir über Philons Theorie so wenig durch ausdrückliche Ueberlieferung erfahren. Denn in Folge dessen wird man es für unmöglich erklären dass ein Skeptiker welches doch Philon gewesen sein soll sich in so nachdrücklicher Weise wie Cicero thut zu Gunsten der stoischen Moral ausgesprochen habe. Wenn nur nicht der Skepticismus auch innerhalb der Akademie sehr verschiedene Formen angenommen hätte! Zur Eigenthümlichkeit des philonischen Skepticismus gehörte aber eine starke Hinneigung zum Stoicismus. Dass man ihm diese zum Vorwurf machte hat eine frühere Untersuchung gelehrt (vgl. oben S. 236 ff.) und zugleich angedeutet auf welche Punkte man etwa dabei geachtet habe, insbesondere auch darauf hingewiesen dass an die Benutzung stoischer Definitionen zu denken sei.[1] So könnten also mit anderen auch die stoischen Definitionen der Leidenschaften die wir in den Tusculanen finden zu Philon gekommen sein. Indessen ist es mit diesen Definitionen nicht wie mit anderen die gewisse Thatsachen oder Objekte rein darstellen und deshalb gleichviel wer ihr Urheber ist von den verschiedensten Philosophen benutzt werden können: vielmehr haben sie ein subjektives Gepräge und geben ein Objekt in der besonderen Auffassung wieder die ihr Urheber davon hatte und die jeder theilen muss der sich ihrer bedienen will. Es frägt sich daher ob zu den Letzteren Philon gehörte. Diess könnte man auf Grund seines Platonismus leugnen wollen, wie es ja gerade der Platonismus war dem der Stoiker Poseidonios die Mittel entnahm um jene stoische, insbesondere chrysippische Theorie der Leidenschaften zu bekämpfen. Aber was Posidon un-

[1]) Nachträglich kann auf die Anerkennung hingewiesen werden welche der zenonischen Definition des Wissens unter der Voraussetzung dass dieser Begriff streng zu nehmen sei Cicero zu Theil werden lässt Acad. pr. 113.

vereinbar fand, den Platonismus der ein vernünftiges und ein unvernünftiges Seelenvermögen unterscheidet und die stoische Auffassung der Leidenschaften, muss nicht auch Anderen und braucht insbesondere nicht Philon so erschienen zu sein. Denn warum kann ich nicht die Leidenschaft in geschärftem Ausdruck als eine Meinung bezeichnen wenn ich darunter auch nur die Wirkung einer solchen verstehe, wie das die ebenfalls von Posidon bestrittene Ansicht Zenons gewesen war? Und bin ich einmal so weit, warum soll ich dann nicht auch die Meinung und die Leidenschaft, als deren Wirkung und somit von ihr verschieden, jede einem besonderen Seelentheil zuweisen, die eine dem vernünftigen die andere dem unvernünftigen? Dass er eine solche Vorstellung von der Seele in seiner Ausdrucksweise durchschimmern lasse, hatte ja eben Posidon dem Chrysipp zum Vorwurf gemacht. Wir haben daher nicht nöthig es als einen erst von Cicero in die Darstellung hineingetragenen Widerspruch zu betrachten wenn in derselben nicht bloss die Ursache sondern geradezu das Wesen der Leidenschaft in einer Meinung gesucht (24 f.) und dann doch in einer erläuternden Bemerkung jene auf eine Widerspänstigkeit des niederen Seelenvermögens gegenüber der Vernunft zurückgeführt wird,[1]) sondern kön-

[1]) 24: Nam cum omnis perturbatio sit animi motus vel rationis expers vel rationem adspernans vel rationi non obediens isque motus aut boni aut mali opinione citetur etc. Hiermit steht was die zu Grunde liegende Psychologie betrifft im Einklange 11: Itaque nihil melius quam quod est in consuetudine sermonis Latini cum exisse ex potestate dicimus eos qui effrenati feruntur aut libidine aut iracundia; quamquam ipsa iracundia libidinis est pars. Sic enim definitur: iracundia ulciscendi libido. Qui igitur exisse ex potestate dicuntur idcirco dicuntur, quia non sint in potestate mentis cui regnum totius animi a natura tributum est. Mit diesen letzten Worten stimmt überein was Galen a. a. O. p. 413 K in der aus Posidon geschöpften Widerlegung Chrysipps bemerkt: *οὐ γὰρ δι' αὐτὸ λέγομεν αὐτοὺς*

nen diesen Widerspruch schon Philon zutrauen der indem er sich, durch den Vorgang der Stoiker selber dazu aufgemuntert, über ihn hinwegsetzte obenein noch den Vortheil hatte die stoischen Definitionen der Leidenschaften ohne Weiteres für sich verwerthen zu können.[1]) — Konnten wir in diesem Falle nur bis zu dem Nachweis gelangen dass eine bei Cicero vertretene Theorie mit dem sonst bekannten philosophischen Standpunkt Philons nicht in Widerspruch steht, so haben wir in einem anderen eine Art von Ueberlieferung auf unserer Seite dass die von Cicero vorgetragene Lehre schon von Philon getheilt wurde: wodurch dann da diese Lehre wie sich zeigen wird mit der eben besprochenen Theorie aufs Engste zusammenhängt auch die Zurückführung dieser auf Philon als richtig bestätigt wird. Die Lehre um die es sich handelt ist der Satz dass die Leidenschaften ausgerottet werden müssen; Cicero spricht ihn 22 aus um ihn den Peripatetikern die sich mit einer Mässigung der Leidenschaften begnügten entgegenzuhalten. Da nun die Ausrottung der Leidenschaften nur gefordert werden kann wenn man dieselben als etwas ansieht das von Aussen in den Menschen hineingekommen ist und daher auch wieder

---

ἑαυτῶν ἔξω καθεστηκέναι καὶ μὴ ἐν ἑαυτοῖς εἶναι διότι τὸ βιαζόμενον αὐτοὺς ὁρμᾶν κατὰ τὸ πάθος ἔξωθέν ἐστιν ἀλλ' ὅτι παρὰ φύσιν ἔχουσιν εἴγε τὸ λογικὸν τῆς ψυχῆς, ᾧ κρατεῖν καὶ ἄρχειν τῶν ἄλλων ἦν κατὰ φύσιν, οὐ κρατεῖ νῦν ἀλλὰ κρατεῖται καὶ ἄρχεται πρὸς τῶν ἀλόγων τῆς ψυχῆς δυνάμεων. Da aber diese Uebereinstimmung eine platonische Lehre betrifft so kann sie ebenso gut wie dadurch dass Posidon für die Quelle der ciceronischen Worte angesehen wird auch durch die Annahme erklärt werden dass Cicero einen anderen Platoniker, eben Philon, benutzt habe.

[1]) Damit man in der Philon zugeschriebenen Eintheilung der Seele in einen vernünftigen und einen unvernünftigen Seelentheil nicht einen Verstoss gegen dessen Skepticismus erblicke, ist die Bemerkung S. 413 zu vergleichen.

beseitigt werden kann, nicht aber als etwas das mit der menschlichen Natur selber gegeben ist, so zeigt sich wie eng diese stoische Forderung mit der Auffassung der Leidenschaften als blosser Meinungen zusammenhängt und dass wenn sich wahrscheinlich machen liesse Philon habe die peripatetische Mässigung der Leidenschaften verworfen diess den Schluss erlauben würde er habe die stoische Theorie derselben gebilligt. Wie aber Philon über jenen Punkt urtheilte, darüber empfangen wir durch Cicero Academ. pr. 135 einen Wink. Denn nachdem er dort es Antiochos vorgehalten hat dass derselbe zwar sich zur alten Akademie rechne trotzdem aber die Ausrottung der Leidenschaften fordere und nicht die Mässigung, fügt er hinzu dass er damit die peripatetisch-akademische Ansicht keineswegs als die richtige empfehlen wolle.[1]) Dass wir Ciceros Urtheil welches sich in diesen Worten ausspricht mit demjenigen Philons bis auf Weiteres identifiziren dürfen haben frühere Untersuchungen (vgl. oben S. 288 ff.) gelehrt. Welches dieses Urtheil war, das zu bestimmen hängt von der Beantwortung der Frage ab ob Cicero es für nöthig befunden haben würde sich gegen die Meinung als billige er die peripatetische Mässigung ausdrücklich zu verwahren wenn er dieselbe wirklich gebilligt hätte.[2]) Ich glaube nicht dass Jemand diese Frage bejahen

---

[1]) Siehe S. 444, 2.

[2]) Man darf nicht sagen, er habe dadurch den skeptischen Standpunkt wahren wollen. Denn sonst hätte er eine ähnliche Bemerkung wohl schon vorher gemacht wo er die entgegengesetzte Ansicht Zenons zwar hart findet, aber um ihrer Folgerichtigkeit willen rühmt (durum, sed Zenoni necessarium), und überdiess verstand es sich ja von selber dass er als Skeptiker nicht die Absicht haben konnte etwas als absolut gewisse Wahrheit hinzustellen zumal er sich unmittelbar vorher hierüber ausdrücklich erklärt hatte (illa in quibus consentiunt num pro veris probare possumus?). Vielmehr spricht der Zusammenhang (age, haec probabilia sint etc.) dafür dass

wird. Doch ist es wenn diess trotzdem der Fall sein sollte gut, dass wir noch von einer anderen Seite her zu demselben Resultat gelangen können. Dass nämlich Philon das Ausrotten der Leidenschaften forderte ergibt sich sobald wir aus sonst bekannten seiner Lehren die Consequenz ziehen. Ich denke hierbei an die Lehre dass ausser der Tugend es kein Gut, wenigstens im strengen Sinne dieses Wortes, gibt. Dass er dieser Ansicht war, kann man zunächst aus seiner Billigung der stoischen Paradoxa folgern,[1]) nicht bloss weil sich

er der Lehre Zenons die grössere Probabilität zugestand und dass er sonach in demselben Sinne die Leidenschaften für ausrottbar erklärte wie Karneades (Tusc. V 83) behauptet hatte dass die Tugend zur Glückseligkeit genüge.

[1]) Und dass er die stoischen Paradoxa billigte wird mindestens äusserst wahrscheinlich dadurch dass Cicero diess thut in seiner wie sich früher gezeigt hat (vgl. oben S. 288 ff.) einer philonischen Schrift entnommenen Polemik gegen Antiochos Acad. pr. 136. Die betreffenden Worte sind folgende: illa vero ferre non possum, non quo mihi displiceant — sunt enim Socratica pleraque mirabilia Stoicorum quae παράδοξα nominantur — sed ubi Xenocrates ubi Aristoteles ista tetigit? hos enim quasi eosdem esse voltis. illi umquam dicerent sapientis solos reges solos divites solos formosos? Omnia quae ubique essent sapientis esse? neminem consulem praetorem imperatorem nescio an ne quinquevirum quidem quemquam nisi sapientem? postremo solum civem solum liberum? insipientis omnis peregrinos exsules servos furiosos? denique scripta Lycurgi Solonis duodecim tabulas nostras non esse leges? ne urbis quidem aut civitates nisi quae essent sapientium? haec tibi Luculle, si es adsensus Antiocho familiari tuo, tam sunt defendenda quam moenia; mihi autem bono modo, tantum quantum videbitur. In den letzten Worten ist nur ausgesprochen dass Cicero die Paradoxa nicht in dem Maasse für sicher und wahr hält als diess Antiochos und die Stoiker thun; keineswegs wird aber durch dieselben ausgeschlossen dass er ihnen die auch dem Akademiker gestattete und von Cicero ausdrücklich zu Anfang zugestandene Billigung ertheilte. Bemerkenswerth ist ferner dass die Paradoxa um den Beifall des Akademikers zu ver-

hierin im Allgemeinen eine Hinneigung zur schroffen und einseitigen Ethik der Stoiker verräth sondern vorzüglich weil zu diesen Paradoxen auch der Satz gehört *ὅτι μόνον τὸ καλὸν ἀγαθὸν* dieser aber wie Philon selber durch Ciceros Mund erklärt[1]) die Consequenz nach sich zieht dass in der Seele des Weisen keine Spur einer Leidenschaft übrig bleibt. Wollte man aber hiergegen einwenden dass jene Billigung sich zunächst nur auf diejenigen Paradoxa beziehe die dem Weisen ein bestimmtes Prädicat wie dass er schön reich u. s. w. sei beilegen, so wäre zu erwidern dass alle diese Paradoxen ohne die Tugend als das einzige Gut anzuerkennen nicht denkbar sind. Ueberdiess lässt sich dass Philon in der Güterlehre auf Seiten der Stoiker stand auch dadurch wahrscheinlich machen dass in derselben Hinsicht es auch Platon zu thun schien (Theil II 336 ff.) und dass der gleichen strengeren Ansicht auch die Akademiker der

---

dienen aus stoischen in sokratische verwandelt werden: denn da dasselbe im dritten Buch der Tusculanen geschieht (10, vgl. 8) und auch den paradoxen Meinungen, oder wenigstens einer derselben, aber einer besonders hervorstechenden (omnes insipientes insanos esse), hier dieselbe Anerkennung gezollt wird, so ist diess wieder ein Beispiel der Uebereinstimmung die zwischen den Ansichten dieses Buches und den philonischen besteht. Indem übrigens Philon diese Paradoxa billigte und als sokratische anerkannte bezeugte er nur von Neuem seine Abhängigkeit von Platon, da dieser bereits gegen den Schluss des Phaidros p. 279 C den Sokrates beten lässt: *πλούσιον νομίζοιμι τὸν σοφόν*.

[1]) Acad. pr. 135: age, haec probabilia sane sint (sc. sapientis animum numquam nec cupiditate moveri nec laetitia ecferri): num etiam illa, numquam timere numquam dolere? sapiensne non timeat ne patria deleatur? non doleat si deleta sit? durum sed Zenoni necessarium cui praeter honestum nihil est in bonis, tibi vero Antioche minime cui praeter honestatem multa bona praeter turpitudinem multa mala videntur quae et venientia metuat sapiens necesse est et venisse doleat.

Kaiserzeit huldigten in denen wir früher Nachfolger Philons erkannt haben (vgl. S. 243 f.). — Es ist nun selbstverständlich dass solche Behauptungen wie dass die Tugend allein ein Gut sei in Philons Munde nur etwas Wahrscheinliches aussprechen wollen und es daher kein Hinüberschwanken in den Dogmatismus ist wenn Cicero im dritten Buche der Tusculanen sich zu derselben Ansicht bekennt. Der letztere hat überdiess dadurch dass er gegen den Schluss seiner Darstellung wiederholt (77. 80) die Berechtigung der peripatetischen Güterlehre neben der stoischen hervorhebt jeden Anlass eines Missverständnisses im angegebenen Sinne beseitigt und damit gleichzeitig die Uebereinstimmung zwischen den Tusculanen und Philons Ansichten in ein neues und helleres Licht gesetzt. Denn noch mehr tritt hierdurch hervor dass Cicero nicht jeder beliebigen Ethik die gleiche Geltung zugesteht sondern aus allen möglichen nur zwischen den genannten zwei die Wahl lässt, und diess wiederum ist derselbe Gedanke den Cicero als Vertreter Philons Acad. pr. 134 ausspricht.[1]) Aber ist die Vorliebe für die stoische Ansicht in den Tusculanen nicht grösser als in den Academica? Dass ihr der stärkere Ausdruck geliehen wird kann man zugeben. An der Sache wird dadurch nichts geändert: denn wenn in den Academica 134 die stoische Güterlehre als eine göttliche bezeichnet wird[2]) so bedeutet diess in gewöhnliche Prosa übertragen eine die an den Menschen ausserordentlich hohe, vielleicht zu hohe Anforderungen stellt (vgl. auch das „durum sed Zenoni necessarium" 135), nichts an-

[1]) Nachdem er der zenonischen sowie der theophrastischen Güterlehre gedacht und beider Werth gegen einander abgewogen hat fährt er fort: distrahor: tum hoc mihi probabilius tum illud videtur et tamen nisi alterutrum sit virtutem jacere plane puto.

[2]) Zeno in una virtute positam beatam vitam putat. — — deus ille qui nihil censuit deesse virtuti.

deres aber besagt es wenn in den Tusculanen der stoischen Ansicht das Prädicat der tapfersten und männlichsten ertheilt wird;[1]) und was den Tadel betrifft den die Academica in das Bedenken kleiden ob nicht die stoische Theorie der Tugend mehr zumuthe als die Natur vertrage (sed ille vereor ne virtuti plus tribuat quam natura patiatur) so wird ein solcher in den Tusculanen zwar nicht ausgesprochen ist aber auch durch das ihr gespendete Lob nicht ausgeschlossen da etwas zwar tapfer und männlich gedacht trotzdem aber unausführbar sein kann. — Mit der Bevorzugung der stoischen Ansicht vergibt Cicero seiner Skepsis um so weniger etwas als jene ihren Grund nicht in einer vermeintlichen grösseren Uebereinstimmung mit den Verhältnissen der Wirklichkeit und damit in einer grösseren Annäherung an die Wahrheit hat sondern allem Anschein nach hervorgerufen ist durch die Erwägung dass man die sittlichen Forderungen über das dem Menschen mögliche hinausspannen muss wenn auch nur dieses erreicht werden soll. Es ist wahrscheinlich nicht so sehr der innere theoretische Werth als die äussere praktische Brauchbarkeit gewesen die Cicero veranlasste die stoische Lehre auf Kosten der peripatetischen so stark hervorzuheben.[2]) Diesen Gesichtspunkt festgehalten sind wir im Stande einen Einwand zu beseitigen den man gegen die Ableitung des dritten Buches von Philon deshalb erheben könnte weil eine solche sich mit der Ansicht dass derselbe Ciceros Gewährsmann im zweiten gewesen sei nicht zu

---

[1]) 22: sententiis tamen utendum eorum potissimum qui maxime forti et ut ita dicam virili utuntur ratione atque sententia (sc. Stoicorum).

[2]) Dieselbe Rücksicht veranlasst ihn 76 ff. und 79 die Frage welches Trostmittel man wählen solle unentschieden zu lassen und ihre Beantwortung im einzelnen Falle von Zeit und Personen abhängig zu machen.

vertragen scheint. Denn ebenso wie im dritten der stoischen wird im zweiten der peripatetischen Schule, wenigstens was die Güterlehre betrifft, der Vorzug gegeben.[1]) Dieser scheinbare Widerspruch löst sich jetzt dadurch dass es sich im zweiten Buche um das Ertragen körperlichen Schmerzes handelt, dieser aber derselbe bleibt auch wenn wir ihn für kein Uebel halten;[2]) ferner dadurch dass der Nachweis den das zweite Buch beabsichtigt der Schmerz könne ertragen werden um so bündiger ist wenn er auch den schlimmsten Fall dass der Schmerz ein Uebel ist in Rechnung zieht. Dass übrigens eine wesentliche theoretische Differenz zwischen den beiden Büchern nicht besteht ergibt sich aus den S. 412, 1 angeführten Stellen des zweiten an denen gerade so wie im dritten zwischen der peripatetischen und stoischen Güterlehre die Wahl gelassen ist. — Was sich ausser dem Gesagten zur Beantwortung der uns hier beschäftigenden Frage theils an Einwänden beseitigen theils an bestätigenden Momenten vorbringen lässt ist zwar verglichen mit ihm von untergeordnetem Werthe, soll indessen hier doch noch eine Stätte finden. So könnte man gegen die Vermuthung dass Philon Ciceros Quelle war darum Bedenken hegen weil Cicero behufs einer Aeusserung des Karneades zunächst Antiochos als Gewährsmann anführt (59) und sodann gegen jene Aeusserung polemisirt:[3]) welches beides man mit Phi-

---

[1]) 29 f. bes. die Worte: Nihil bonum nisi quod honestum; nihil malum nisi quod turpe. Optare hoc quidem est, non docere. Illud et melius et verius: omnia quae natura aspernetur in malis esse; quae adsciscat, in bonis. Vgl. noch 42.

[2]) A. a. O.: definis tu mihi, non tollis dolorem, cum dicis asperum, contra naturam, vix quod ferri tolerarique possit; nec mentiris; sed re succumbere non oportebat verbis gloriantem.

[3]) Die Schärfe dieser Polemik wird übrigens durch eine spätere Aeusserung (79) gemildert, welche zugesteht dass der von Karneades getadelte Trostgrund nur nicht immer und für Alle passend sei.

lons Verhältniss zu Karneades unvereinbar finden könnte. Aber um abzusehen von der Möglichkeit dass Cicero hier etwas aus eigener Lektüre eingeschaltet habe (vgl. S. 441) so könnte was den ersten Punkt betrifft Philon den Antiochos citirt haben nicht um durch ihn die Aeusserung des Karneades als echt beglaubigen zu lassen sondern um ihn dessen Ansicht mit der des Karneades übereinstimmen mochte ebenfalls seines Irrthums zu überführen; noch weniger hat der zweite Punkt zu bedeuten, da die Möglichkeit einer Polemik Philons gegen Karneades in einem einzelnen Falle theils durch seine Stellung in der Entwickelung der akademischen Skepsis nicht ausgeschlossen ist theils insbesondere noch aus Cicero Acad. pr. 137 und 139 erhellt. Zu den bestätigenden Momenten rechne ich den Wunsch welchen Cicero äussert widerlegt zu werden (cupio refelli 46) womit ausser im zweiten Buche 4 zu vergleichen ist das S. 223, 1 Bemerkte, ferner die Zusammenstellung von Pythagoras Sokrates und Platon (vgl. dazu S. 243), sodann wenn ich an Cicero nat. deor. III 59 denke das Lob das 38 dem Epikureer Zenon ertheilt wird, und endlich dass die Darstellung ebenso wie der skeptische Vortrag in den Academica hinsichtlich der Methode in zwei Theile geschieden wird den ersten in dem sie nach stoischer Weise dialektisch straff angezogen sein und den zweiten in dem sie sich in breiterem Flusse ergehen soll.[1])

---

[1]) Tusc. 13: et primo si placet Stoicorum more agamus qui breviter adstringere solent argumenta; deinde nostro instituto vagabimur. 22: Haec sic dicuntur a Stoicis concluduntorque contortius. Sed latius aliquanto dicenda sunt et diffusius; sententiis tamen utendum eorum potissimum qui maxime forti et ut ita dicam virili utuntur ratione atque sententia. Nam Peripatetici etc. Hiermit vergleiche man Acad. pr. 112: Ac mihi videor nimis etiam agere jejune; cum sit enim campus in quo exsultare possit oratio, cur eam tantas in

4. Das vierte Buch.

Durch das Ergebniss der Untersuchungen über das dritte Buch ist auch die Quellenfrage in Bezug auf das vierte beantwortet, da beide Bücher in einem unzerreissbaren Zusammenhange stehen der fast nothwendig auf Einheit der Quelle hinweist. Dieser Zusammenhang beruht zunächst darauf dass in beiden Büchern derselbe Gegenstand behandelt wird: denn in beiden ist von den Leidenschaften (*πάθη*, perturbationes) die Rede und nur der Unterschied besteht dass im dritten eine einzelne, besonders interessirende, der Kummer (aegritudo) herausgegriffen ist während im vierten die ganze Masse der übrigen zu mehr oder minder ausführlicher Erörterung kommt;[1]) und Cicero selbst gibt, indem er im dritten Buch bei Beginn der Erörterung über den Kummer verspricht sich nicht auf die Besprechung dieser Leidenschaft beschränken sondern auch die übrigen behandeln zu wollen,[2]) uns einen deutlichen Wink dass die auf zwei Bücher vertheilte Darstellung im Grunde eine einheitliche Reihe bildet. Ausser durch dieses innerliche Band das die Identität des Gegenstandes knüpft werden die beiden Bücher aber auch äusserlich durch die übereinstimmende Form zusammengehalten, da wir im vierten dieselbe Anhäufung von poetischen Citaten bemerken die uns schon im dritten auffiel und ein

---

angustias et Stoicorum in dumeta conpellimus? si enim mihi cum Peripatetico res esset etc. Auf denselben Wechsel in der Methode der Darstellung deutet auch Tusc. IV 9.

[1]) Das vierte Buch trägt die Ueberschrift de reliquis animi perturbationibus. Von den „perturbationes" im Allgemeinen war aber auch schon im dritten Buch 7 ff. die Rede.

[2]) 13: Et progrediar quidem longius: non enim de aegritudine solum quamquam id quidem primum, sed de omni animi ut ego posui perturbatione (morbo ut Graeci volunt) explicabo.

Kennzeichen des philonischen Ursprungs war. Hierzu kommt dass auch in diesem Buche Cicero an verschiedenen Orten mehr oder minder deutlich uns seinen akademischen Skepticismus zu verstehen gibt[1]) und was die Methode der Darstellung betrifft auf den in stoische Dialektik eingeschnürten Theil einen anderen bequemer sich ausbreitenden folgen lässt.[2]) Diese theilweise Verwendung der stoischen Dialektik ist ein Zeugniss der hohen Anerkennung, die der Verfasser in diesem Buche so wenig als im dritten den Stoikern versagen kann.[3]) Daher macht er sich die stoischen Definitionen der Leidenschaften zu Nutze, obschon er gleichzeitig an der pla-

---

[1]) 7: Sed defendat quod quisque sentit; sunt enim judicia libera; nos institutum tenebimus nullisque unius disciplinae legibus adstricti, quibus in philosophia necessario pareamus, quid sit in quaque re maxime probabile semper exquiremus. 47: Videsne quanta fuerit apud Academicos verecundia? Plane enim dicunt quod ad rem pertineat. Peripateticis respondetur a Stoicis. Digladientur illi per me licet cui nihil est necesse nisi ubi sit illud quod veri simillimum videatur anquirere. Quid est igitur quod occurrat in hac quaestione, quo possit attingi aliquid veri simile? quo longius mens humana progredi non potest. 53: Quamvis licet insectemur istos (die Stoiker) ut Carneades solebat etc. 82: cognitis quoad possunt ab homine cognosci bonorum et malorum finibus.

[2]) Darauf macht er uns selber aufmerksam 9 und 33. Zu diesem Wechsel der Methode ist schon früher (S. 455, 1) eine Stelle aus den Academica verglichen worden. Erläuternd mag hier noch bemerkt werden dass wie in den Tusculanen dem ersten Theil die Verwendung stoischer Definitionen eigenthümlich ist auch in den Academica derselbe die stoische Begriffsbestimmung des Wissens zur Voraussetzung hat. Vgl. oben S. 311.

[3]) Quamvis licet insectemur istos (die Stoiker) ut Carneades solebat, metuo ne soli philosophi sint. Quae enim istarum definitionum (die angeführten des Sphairos und Chrysipp) non aperit notionem nostram, quam habemus omnes de fortitudine tectam atque involutam?

tonischen Psychologie festhält,[1]) und beantwortet die Frage wie der Schmerz eines Menschen über moralische ihm anhaftende Uebel zu beurtheilen und zu beseitigen sei in einem Sinne der ihr die gegen die Stoiker gerichtete Spitze abbricht, wie ebenfalls schon im dritten Buch geschehen war.[2]) Hat er sich schon hierin als einen Anhänger Chrysipps gezeigt,[3]) so tritt dasselbe auch noch da hervor wo er für eine Ansicht dieses Stoikers gegenüber Karneades in derselben Weise in die Schranken tritt die wir schon aus dem vorangehenden Buche kennen.[4]) Es ist hiernach fast selbstverständlich dass auch im vierten Buch die Polemik gegen die Peripatetiker und deren auf Mässigung der Leidenschaften dringende Lehre wiederkehrt;[5]) nur dass dieselbe hier noch mehr ausgeführt und vielleicht noch heftiger ist, noch weniger also was beiläufig mit bemerkt werden mag auf Antiochos zurückgeführt werden kann.[6]) Dabei weiss Cicero den Dogmatismus im Einzelnen zu nutzen ohne ihm im Ganzen anheim zu fallen und erreicht diess auch hier wie schon im dritten Buche unter anderem dadurch dass er den

---

[1]) 10 f. (vgl. S. 447 f.). 77 ff. (vgl. S. 447, 1).

[2]) Vgl. 61 mit 59 f. dazu III 68 und S. 435 f.

[3]) Und zwar im Gegensatz zu Kleanthes wie sich aus einer Vergleichung der in vor. Anmkg. angeführten Stellen mit III 76 ergibt. Auch über die Tragweite des von Chrysipp empfohlenen Trostmittels gibt er sich keiner Täuschung hin, so wenig als das vierte Buch, ja so wenig als Chrysipp selber, vgl. 63 und III 79.

[4]) 63, vgl. III 59.

[5]) 38 ff.

[6]) Vgl. bes. 48: Quid ad has definitiones (des Stoikers Zenon) possint dicere? Atque haec pleraque sunt prudenter acuteque dissentium; illa quidem ex rhetorum pompa: „ardores animorum cotesque virtutum“. Letzteres geht auf 43 mitgetheilte Aeusserungen der Peripatetiker. Gegen die 44 angeführten richtet sich 55: Libidinem vero laudare cujus est libidinis! Vgl. dazu S. 444.

Vorzug den er gewissen Ansichten gibt nicht so wohl auf ihre theoretische Wahrheit als auf die praktische Brauchbarkeit gründet.[1])

Folgt nun aus dieser Uebereinstimmung dass Philon als der Gewährsmann Ciceros auch für das vierte Buch zu gelten hat, so wird dieses Resultat bestätigt durch die Verbindung in der Pythagoras und Platon erscheinen als die beiden Autoritäten nach deren Vorgang zwei Theile in der Seele geschieden werden.[2]) Zu Philon passt sodann die stoische Güterlehre der wir auch im vierten Buche wieder begegnen, da sie wie früher (S. 451) bemerkt wurde von der platonischen nicht wesentlich differirt.[3]) Da ferner die Art wie Cicero die Heilung der Leidenschaften von jeder besonderen Philosophie unabhängig zu machen sucht in offenbarer Parallele ist zu der Gleichgiltigkeit mit der Karneades bei Er-

---

[1]) 14: sed omnes perturbationes judicio censent fieri et opinione. Itaque eas definiunt pressius ut intellegatur non modo quam vitiosae sed etiam quam in nostra sint potestate. Est ergo aegritudo opinio recens etc. 59: est etiam in omnibus quatuor perturbationibus illa distinctio — — — — ut si quis aegre ferat se pauperem esse idne disputes paupertatem malum non esse an hominem aegre ferre nihil oportere. Nimirum hoc melius, ne si forte de paupertate non persuaseris sit aegritudini concedendum. 60: Illa autem altera ratio et oratio quae simul et opinionem falsam tollit et aegritudinem detrahit est ea quidem utilior sed raro proficit neque est ad vulgus adhibenda. Vgl. dazu S. 453 f.

[2]) 10. Vgl. S. 455. Dass Posidon nach Galen de plac. Hipp. et Plat. p. 425 K dieselbe Ansicht ausgesprochen hatte, schliesst natürlich nicht aus dass nicht schon vor ihm Andere und insbesondere Philon das Gleiche gethan hatten.

[3]) An die λεγόμενα ἀγαθά Platons erinnert 66: sint sane ista bona quae putantur, honores divitiae voluptates cetera. Dadurch dass Cicero ebenda die stoische Güterlehre nicht schlechthin als die wahre hinstellt sondern nur bezeichnet als die „ratio quae maxime probatur de bonis et malis“ salvirt er sein skeptisches Gewissen.

örterung der Frage ob die Tugend zur Glückseligkeit genüge die Unterschiede der einzelnen Philosophien behandelte,[1]) so werden wir von Neuem darauf hingewiesen Ciceros Gewährsmann bei den skeptischen Akademikern zu suchen unter denen dann neben Philon kein Anderer das Recht hat berücksichtigt zu werden. Dagegen kann der Tadel der 71 Platon trifft weil er die Liebe verherrlicht habe uns ebenso wenig abhalten Ciceros Darstellung auf Philon zurückzuführen als er uns abhalten würde an Posidon oder Antiochos zu denken; denn da derselbe im Grunde sich auf den Zweifel beschränkt ob es eine hohe und reine Liebe wie die welche Platon verherrlicht hatte überhaupt gebe,[2]) also sehr leicht ist,[3]) so lässt er sich auch einem Anhänger und Verehrer

---

[1]) 62: Quare omnium philosophorum ut ante dixi una ratio est medendi, ut nihil quale sit illud quod perturbet animum sed de ipsa sit perturbatione dicendum. Itaque primum in ipsa cupiditate, cum id solum agitur ut ea tollatur, non est quaerendum, bonum illud necne sit quod libidinem moveat, sed libido ipsa tollenda est ut, sive quod honestum est id sit summum bonum sive voluptas sive horum utrumque conjunctum sive tria illa genera bonorum, tamen etiam si virtutis ipsius vehementior appetitus sit eadem sit omnibus ad deterrendum adhibenda oratio. Hiermit vgl. V 83: Et quoniam videris hoc velle ut, quaecumque dissentientium philosophorum sententia sit de finibus, tamen virtus satis habeat ad vitam beatam praesidii, quod quidem Carneadem disputare solitum accepimus.

[2]) 71: philosophi sumus exorti (et auctore quidem nostro Platone quem non injuria Dicaearchus accusat) qui amori auctoritatem tribueremus. — — Qui (sc. amor) si quis est in rerum natura sine sollicitudine sine desiderio sine cura sine suspirio, sit sane; vacat enim omni libidine; haec autem de libidine oratio est. In diesen Worten ist „rerum natura“ zu verstehen nach Maassgabe von V 4 wo es dem „error noster“ entgegengesetzt ist. Die Bemerkung Th. II S. 403, 1 beruht also auf einem Missverständniss.

[3]) Man kann diess auch daraus schliessen dass Cicero, indem er sagt sumus und tribueremus, sich selbst mit zu denen rechnet die von jenem Tadel betroffen werden.

des attischen Philosophen zutrauen.[1]) Noch weniger darf man endlich gegen Philon geltend machen dass Cicero wenn er gelegentlich von dem Weisen spricht dem „alle Ewigkeit und der ganzen Welt Umfang bekannt sei“[2]) ein anderes als das skeptische Menschenideal im Sinne habe. Stichhaltig würde dieser Einwand nur sein wenn es sicher wäre, dass mit dem Wort „bekannt“ (nota) Cicero genau den griechischen Ausdruck wiedergegeben hat, und nicht ebenso leicht denkbar dass derselbe an die Stelle einer Wendung des Originals getreten ist wodurch die Ewigkeit und die Grösse des Universums als Gegenstand der Betrachtung für den Weisen bezeichnet wurden. Letztere Vermuthung wird dadurch empfohlen, weil bei ihrer Annahme die Stelle der Tusculanen denselben Gedanken enthält den wir auch Acad. pr. 127 finden insofern beide Mal die Betrachtung der grossen Verhältnisse des Weltganzen als geeignetes Mittel anerkannt wird um uns über die niederen irdischen Leiden und Freuden emporzuheben (vgl. oben S. 293 ff.).

Suchen wir dieses für Philon günstige Ergebniss noch weiter dadurch zu befestigen dass wir die Ansprüche seiner beiden Rivalen Poseidonios und Antiochos — denn nur diese Beiden können ernsthaft in Frage kommen — als unbegründete darthun.

Mit Poseidonios' Ansprüchen ist es auch in diesem Buche nicht besser bestellt als im vorhergehenden, da dieselben wiederum durch die Ableitung der Leidenschaften von ge-

---

[1]) In dieser Hinsicht ist es interessant auch Panaitios' Urtheil über die Liebe zu vergleichen von dem Th. II S. 311 die Rede war.

[2]) 37: — — is est sapiens quem quaerimus, is est beatus; cui nihil humanarum rerum aut intolerabile ad demittendum animum aut nimis laetabile ad efferendum videri potest. Quid enim videatur ei magnum in rebus humanis cui aeternitas omnis totiusque mundi nota sit magnitudo?

wissen Meinungen zerstört werden (7, 14 f. 65. 76. 79 f. 81 ff.)[1]) und auch die Definition der Weisheit die wir 57

[1]) Um Posidons Auffassung der Leidenschaften mit der die wir im vierten Buche finden in Uebereinstimmung zu bringen hat es sich Poppelreuter Quae ratio intercedat inter Posidonii *περὶ παθῶν πραγματείας* et Tusculanas disputationes Ciceronis doch etwas zu leicht gemacht wenn er S. 14 f. Folgendes sagt: „Galenus e Posidonii sententia contra Chrysippum hoc defendit 369, 10 *ἀῤῥωστήματα γίνεσθαι κατὰ τὴν ψυχὴν ..... ἁπλῶς τῷ ψευδῶς ὑπειληφέναι περί τινων ὡς ἀγαθῶν ἢ κακῶν* ... v. 12 *ἀῤῥώστημα τὴν περὶ τῶν χρημάτων εἶναι δόξαν ὡς ἀγαθῶν.* Cf. Cic. IV 26: est autem avaritia opinatio vehemens de pecunia quasi valde expetenda sit inhaerens et penitus insita“. Durch diese Zusammenstellung kann nur getäuscht werden wer sich der Mühe überhebt Galens Worte selbst nachzusehen. Galen nämlich oder wie wir sagen dürfen Posidon hat daraus dass Chrysipp eine Leidenschaft als *μανία* bezeichnet den Schluss gezogen dass er dieselbe aus dem vernunftlosen Seelentheil hervorgehen lasse (p. 396 K). Hierauf macht er sich selber folgenden Einwand: *ἀλλὰ νὴ Δία ἴσως ἂν τις φήσειε τὸ μανιῶδες οὐ διὰ τὴν ἄλογον γίνεσθαι δύναμιν ἀλλὰ διὰ τὸ ἐπὶ πλέον ἢ προσῆκεν ἐξῆχθαι τήν τε κρίσιν καὶ τὴν δόξαν, ὡς εἰ καὶ οὕτως ἔλεγεν ἀῤῥωστήματα γίνεσθαι κατὰ τὴν ψυχὴν οὐχ ἁπλῶς τῷ ψευδῶς ὑπειληφέναι περί τινων ὡς ἀγαθῶν ἢ κακῶν ἀλλὰ τῷ μέγιστα νομίζειν αὐτά· μηδέπω γὰρ ἀῤῥώστημα τὴν περὶ τῶν χρημάτων εἶναι δόξαν ὡς ἀγαθῶν ἀλλ' ἐπειδάν τις αὐτὰ μέγιστον ἀγαθὸν εἶναι νομίζῃ καὶ μηδὲ ζῆν ἄξιον ὑπολαμβάνῃ τῷ στερηθέντι χρημάτων κτλ.* Daraus dass in diesen Worten der Ansicht Chrysipps welche den Ursprung der Leidenschaft aus der Vorstellung eines sehr grossen Gutes oder Uebels ableitet die andere entgegengesetzt wird welche nur die Vorstellung eines Gutes oder Uebels überhaupt für erforderlich hält, hat Poppelreuter offenbar geschlossen dass die letztere die Ansicht Posidons sein müsse. Der Schluss beruht darauf dass weil Posidons Ansicht derjenigen Chrysipps entgegengesetzt war nun jede einer chrysippischen entgegengesetzte Ansicht jenem Stoiker zu gehören schien. Dass dieser Schluss nicht bündig, vielmehr ein Paralogismos ist, liegt auf der Hand. Hier lehrt überdiess der Zusammenhang wie jener Gegensatz zu verstehen ist. Der Einwand der im Sinne eines Anhängers der chrysippischen Lehre vorgetragen

finden[1]) obschon sie von ihm gebilligt wurde doch ihm nicht ausschliesslich angehört, also auch nicht nöthigt an ihn zu denken. Ja wenn man bedenkt dass ein gegen Posidon sprechendes Argument zwar schon im dritten Buche angedeutet ist, in voller Stärke aber erst im vierten hervortritt, so möchte man sagen dass an die Autorschaft dieses Stoikers zu denken im vierten Buche noch weniger erlaubt ist als im vorhergehenden. Zu den Dingen nämlich welche Posidon dem Chrysipp zum Vorwurf machte gehört auch die Vergleichung die der letztere nicht nur zwischen der Krankheit des Körpers und des Geistes sondern auch zwischen der Gesundheit beider angestellt hatte: denn nach Posidon sollte die Gesundheit des Geistes dadurch wesentlich von der des Körpers unterschieden sein dass sie nicht wie diese die Disposition zur Krankheit in sich trägt (Galen a. a. O. p. 432 ff. K.). Hierauf, dass zwar Chrysipp, aber nicht Posidon die Gesundheit des Geistes zu der des Körpers in

---

wird will dieselbe näher erläutern: wenn Chrysipp gewöhnlich die Vorstellung eines Gutes oder Uebels als die Ursache der Leidenschaft bezeichne so sei nicht an die Vorstellung eines Gutes oder Uebels schlechthin zu denken (οὐχ ἁπλῶς) sondern an die Vorstellung eines sehr grossen Gutes oder Uebels. Es wird also von Galen nicht Chrysipps Ansicht einer fremden sondern der ungenau ausgedrückten Ansicht Chrysipps die schärfer gefasste entgegengesetzt. — Aber auch wenn Poppelreuters Auffassung der Worte Galens die richtige wäre so würde keineswegs folgen dass Posidon Ciceros Quelle war. Denn nach dieser Auffassung bliebe als die Chrysipp eigenthümliche und von Posidon bestrittene Ansicht diejenige übrig welche zur Erregung der Leidenschaft die Vorstellung eines grossen Gutes oder Uebels erfordert, diess entspricht aber Ciceros Ueberzeugung wie sich dieselbe theils in den von Poppelreuter angeführten Worten (valde expetenda, nicht expetenda) theils in zahlreichen anderen Stellen des III. und IV. Buches (opinio magni boni, mali) ausspricht.

[1]) Sapientiam esse rerum divinarum et humanarum scientiam cognitionemque quae cujusque rei caussa sit.

Parallele stellte, beruht beider Differenz.[1]) Die Frage ist also auf wessen Seite sich Cicero stellt, oder eigentlich es kann keine Frage sein da er ebenso wie die Krankheiten des Körpers und des Geistes auch die gesunden Zustände beider mit einander vergleicht.[2]) Davon dass Cicero ebenso

---

[1]) Diess hat Poppelreuter a. a. O. S. 16 übersehen wenn er daraus dass Cicero die Leidenschaften mit Krankheiten des Körpers vergleicht eine Benutzung Posidons erschliesst. Denn diess ist gerade der Punkt über den zwischen Posidon und Chrysipp die vollkommenste Uebereinstimmung herrschte (Galen 433 K). Ja nicht einmal diess begründet eine Eigenthümlichkeit Posidons dass dieser die Krankheiten des Geistes nicht direkt mit Krankheiten des Körpers sondern nur mit der Disposition zu gewissen Krankheiten verglichen hatte. Poppelreuter a. a. O. legt zwar hierauf Gewicht und schliesst daraus dass die Vergleichung in derselben Weise von Cicero vollzogen wird auf Posidon als dessen Gewährsmann. Wie sehr er indessen damit Unrecht hat lehren folgende Worte Galens 433 K: *οὔκουν ὀρθῶς εἰκάζεσθαί φησιν ὑπὸ τοῦ Χρυσίππου τὴν μὲν ὑγίειαν τῆς ψυχῆς τῇ τοῦ σώματος ὑγιείᾳ, τὴν δὲ νόσον τῇ ῥᾳδίως εἰς νόσημα ἐμπιπτούσῃ καταστάσει τοῦ σώματος.* Dieselben zeigen dass der gleichen Ansicht schon Chrysipp huldigte. — Noch in einem anderen Falle begreift man kaum wie Poppelreuter eine ciceronische Aeusserung mit Chrysipps Ansichten nicht in Uebereinstimmung finden konnte. A. a. O. S. 17 sagt er nämlich: Similiter Cicero animi sanitatem adesse dicit IV 30 „cum ejus judicia opinionesque concordant“. Certe nihil simile Chrysippus scripserat. Wenn nun aber etwas der Art Chrysipp nicht geschrieben hatte, warum hätte sich dann Galen oder Posidon so viel Mühe gegeben die Ansicht Chrysipps zu widerlegen dass alle Leidenschaft aus einem Streit der Meinungen unter sich herrühre? Und doch thut er dies p. 456 f. K: *εἴπερ γὰρ ἐν τῷ μάχεσθαι δύο κρίσεις ἀλλήλαις ἡ τῶν παθῶν ἐστὶ γένεσις, ἀνάγκη τῶν δύο τούτων κρίσεων ἤτοι τὴν ἑτέραν μὲν ὑπάρχειν ἀληθῆ τὴν ἑτέραν δὲ ψευδῆ ἢ ἀμφοτέρας ψευδεῖς, εἴ τις καὶ τοῦτο συγχωρήσειεν, ἔχει γάρ τινα ζήτησιν λογικήν. εἴτε δὲ ἀμφοτέρας ψευδεῖς εἴτε τὴν ἑτέραν αὐτῶν ἀληθῆ φαίημεν ὑπάρχειν, οὐδαμῶς ἡ μάχη τῶν κρίσεων ἔσται τὸ πάθος κτλ.* Vgl. noch 457 f.

[2]) 30: Ut enim corporis temperatio cum ea congruunt inter se,

wie Posidon diese Vergleichung verworfen habe, kann hiernach nicht mehr die Rede sein und die Stelle in der man trotzdem diesen Gedanken hat finden wollen kann nicht als eine Verwerfung derselben wie sie Posidon ausgesprochen hatte betrachtet werden sondern nur als eine Einschränkung derselben die etwaigen Missverständnissen und verkehrten Folgerungen vorbeugen sollte.[1]) Nicht anders aber als im vierten hatte Cicero die Aehnlichkeit von geistiger und körperlicher Gesundheit schon im dritten Buche beurtheilt,[2]) so dass schon hierdurch für beide Bücher die Vermuthung eine Schrift Posidons sei die Quelle gewesen ausgeschlossen ist.[3])

Um zu zeigen dass der Inhalt des vierten Buches nicht

---

e quibus constamus, sanitas sic animi dicitur cum ejus judicia opinionesque concordant eaque est animi virtus etc. 23: Quemadmodum, cum sanguis corruptus est aut pituita redundat aut bilis, in corpore morbi aegrotationesque nascuntur sic pravarum opinionum conturbatio et ipsarum inter se repugnantia sanitate spoliat animum morbisque perturbat.

[1]) Nach der wie auch ich glaube richtigen handschriftlichen Ueberlieferung sagt Cicero 31: Illud animorum corporumque dissimile quod animi valentes morbo temptari non possunt, corpora possunt. Auf denselben Gedanken beruft sich auch Posidon bei Galen 433 K. Der Unterschied zwischen beiden ist nur dass sie von dem gleichen Gedanken eine verschiedene im Texte näher bezeichnete Anwendung machen. Vgl. dazu Poppelreuter S. 15.

[2]) 10: Ita fit ut sapientia sanitas sit animi etc. Vgl. 9: Sanitatem enim animorum positam in tranquillitate quadam constantiaque censebant. 22: nam ut corpus etiam si mediocriter aegrum est sanum non est, sic in animo ista mediocritas caret sanitate.

[3]) An Philon aber zu denken hindert nicht nur nichts da in diesem Protest gegen die Vergleichung körperlicher und geistiger Gesundheit Posidon nicht einmal Galen auf seiner Seite hat (p. 434) und also damit allein gestanden zu haben scheint, sondern im Gegentheil spricht für ihn schon der Umstand dass derselben Vergleichung sich bereits Platon bedient hatte und vollends beseitigt jeden vernünftigen Zweifel das Excerpt bei Stobaios ecl. II p. 42 f.

von Antiochos genommen sein kann bedürfen wir nur der Voraussetzung dass die Ansichten dieses Philosophen im fünften Buch de finibus wiedergegeben sind, eine Voraussetzung zu der man sich die Erlaubniss nicht erst zu erbitten braucht (vgl. Theil II S. 691 ff.). Nun lesen wir im fünften Buch de finibus 48 ff. Folgendes: quid vero? qui ingenuis studiis atque artibus delectantur nonne videmus eos nec valetudinis nec rei familiaris habere rationem omniaque perpeti ipsa cognitione et scientia captos et cum maximis curis et laboribus compensare eam quam ex discendo capiant voluptatem? mihi quidem Homerus hujus modi quiddam vidisse videtur in eis quae de Sirenum cantibus finxit; neque enim vocum suavitate videntur aut novitate quadam et varietate cantandi revocare eos solitae qui praetervehebantur sed quia multa se scire profitebantur ut homines ad earum saxa discendi cupiditate adhaerescerent. ita enim invitant Ulixem — — — — — — vidit Homerus probari fabulam non posse si cantiunculis tantus vir inretitus teneretur: scientiam pollicentur quam non erat mirum sapientiae cupido patria cariorem esse. atque omnia quidem scire cujuscumque modi sint cupere curiosorum, duci vero majorum rerum contemplatione ad cupiditatem scientiae summorum virorum est putandum. quem enim ardorem studii censetis fuisse in Archimede qui, dum in pulvere quaedam describit attentius, ne patriam quidem captam esse senserit? quantum Aristoxeni ingenium consumptum videmus in musicis? quo studio Aristophanem putamus aetatem in litteris duxisse? quid de Pythagora? quid de Platone aut Democrito loquar? a quibus propter discendi cupiditatem videmus ultimas terras esse peragratas. Hiermit vergleiche man aus dem vierten Buche der Tusculanen 44: Nec vero solum hanc libidinem laudant — — sed ipsum illud genus vel libidinis vel cupiditatis ad summam utilita-

tem esse dicunt a natura datum; nihil enim quemquam nisi quod libeat praeclare facere posse. Noctu ambulabat in publico Themistocles — — — — Cui non sunt auditae Demosthenis vigiliae? — — — — — — — Philosophiae denique ipsius principes numquam in suis studiis tantos progressus sine flagranti cupiditate facere potuissent. Ultimas terras lustrasse Pythagoram Democritum Platonem accepimus; ubi enim quicquid esset quod disci posset eo veniendum judicaverunt. Num putamus haec fieri sine summo cupiditatis ardore potuisse? Die Vergleichung beider Stellen ergibt ohne Weiteres die vollkommene Uebereinstimmung hinsichtlich der darin ausgesprochenen Anschauungsweise; und diesem Ergebniss dürfen wir um so mehr trauen als Cicero in den Tusculanen nur die Ansicht der Peripatetiker referiren will, auf peripatetischen Ursprung aber auch de finibus die bald nach den angeführten Worten folgende Benutzung einer aristotelischen Vorstellung (53) sowie die Erwähnung des Demetrios von Phaleron und des Theophrast (54) deutet. Diese peripatetische Ansicht aber die im vierten Buch der Tusculanen vorgetragen wird ist keineswegs diejenige des Verfassers der vielmehr wie die peripatetische Lehre überhaupt so besonders diesen Punkt derselben in den folgenden Worten aufs Heftigste angreift (55): Libidinem vero laudare cujus est libidinis! Themistoclem mihi et Demosthenem profertis, additis Pythagoram Democritum Platonem. Quid? vos studia libidinem vocatis? quae vel optimarum rerum ut ea sunt quae profertis sedata tamen et tranquilla esse debent.[1]) Von Antiochos kann nach dem Bemerkten diese Polemik nicht herrühren, da dieselbe aber mit der übrigen

---

[1]) Vgl. 62: etiam si virtutis ipsius vehementior appetitus sit etc. Dass diess der stoischen Lehre entspricht, zeigt zum Ueberfluss noch Horaz epist. I 6, 15 f.

Polemik gegen die Peripatetiker im engsten Zusammenhange steht und diese wiederum den Hauptinhalt des ganzen Buches bildet so kann er überhaupt für dieses als Quellenschriftsteller nicht mehr in Frage kommen.

Ist somit noch mit besonderen Gründen nachgewiesen worden dass Posidons und Antiochos' Ansprüche für das vierte Buch keine Geltung haben, so ist damit zugleich eine Bestätigung der für das dritte Buch gefundenen Resultate gewonnen insofern dazu die aus anderen Umständen abgeleitete Unmöglichkeit gehörte in den genannten beiden Philosophen Ciceros Gewährsmänner zu erblicken.

5. Das fünfte Buch.

Den Inhalt dieses Buches hat man aus nicht weniger als drei verschiedenen Quellen abgeleitet. Den ersten Theil c. 5—26 hat man auf Posidon, den zweiten c. 29—31 auf Antiochos, den dritten endlich von 88 an auf einen späteren Epikureer zurückgeführt.[1]) Was zunächst den letzten Punkt betrifft, so könnte man gegen die Benutzung einer epikureischen Quelle Einspruch erheben auf Grund von 118 wo die wörtliche Uebereinstimmung Epikurs mit Hieronymos constatirt wird[2]) — eine Bemerkung die sich schwerlich in der Schrift eines Epikureers fand, andererseits aber auch nicht das Ansehen trägt Ciceros eigenem Urtheil zu entstammen. Auch den für Posidon sprechenden Gründen lassen sich andere gegenüber stellen die von ihm abrathen. Für ihn spricht dass Cicero in dem fraglichen Theil seiner Darstellung die schroffe Ethik der Stoiker vertritt: ob aber bereits Posidon diess gethan habe um damit wie bei Cicero

[1]) Zietzschmann S. 51.

[2]) Haec eadem quae Epicurus totidem verbis dicit Hieronymus.

geschieht (vgl. bes. 22) gegen Antiochos zu polemisiren ist wenigstens nirgends überliefert und muss daher dahingestellt bleiben. Dass Posidon den Anschluss an Platon gesucht hat, ist bekannt und es ist daher insofern in seinem Sinne wenn Cicero die stoische Moral auch bei Platon wiederfindet (34 f.): da indessen Posidon der doch immer Stoiker war und bleiben wollte hierin unmöglich so weit gegangen sein kann dass er neben der Autorität Platons diejenige Zenons gänzlich verschwinden liess[1]) so müssten wenigstens die Worte in denen letzteres geschieht Ciceros eigener Zusatz sein. Wollte man endlich auf das Lob der Philosophie verweisen das nach Corssens Nachweis von Posidon genommen sei, so wäre zu wiederholen was schon früher (S. 344 f.) erwidert worden ist, dass jenes Lob dem Proömium angehört, diese Proömien aber da sie bekanntlich mit der eigentlichen Darstellung in sehr lockerem Zusammenhange stehen auch bei der Quellenforschung von derselben getrennt zu halten sind. Dass man schliesslich auch noch auf Antiochos verfallen ist und dass man ihm gerade den angegebenen Theil als Eigenthum zugewiesen hat, darüber darf man sich billig wundern: denn dieser Theil steht unter der Herrschaft des karneadeischen Satzes dass welches auch immer die Ansicht über das höchste Gut sei die Tugend auf jeden Fall zur Glückseligkeit genüge,[2]) und unter dem Schutze desselben findet sogar die

[1]) 34: Et si Zeno Citieus, advena quidam et ignobilis verborum opifex, insinuasse se in antiquam philosophiam videtur, hujus sententiae gravitas a Platonis auctoritate repetatur. 37: ex hoc igitur Platonis quasi quodam sancto augustoque fonte nostra omnis manabit oratio.

[2]) 83: Et quoniam videris hoc velle ut quaecumque dissentientium philosophorum sententia sit de finibus tamen virtus satis habeat ad vitam beatam praesidii quod quidem Carneadem disputare solitum accepimus.

epikureische Doctrin eine gewisse Anerkennung.[1] Von einer solchen wenn auch nur bedingten Anerkennung ist aber Antiochos weit entfernt wie wir aus de finibus V ersehen wo nach einer ähnlichen Aufzählung der verschiedenen Ansichten über das höchste Gut, wie sie die Tusculanen (84 ff.) bieten, diejenigen des Epikur Hieronymos und Karneades als unvereinbar mit der Sittlichkeit (und was wir im Sinne des Antiochos hinzufügen dürfen, daher mit der Glückseligkeit) von vornherein bei Seite geschoben werden.[2] Diese Stelle aus de finibus weist uns noch auf einen andern Punkt hin der sich mit der Annahme von Antiochos' Urheberschaft nicht verträgt: dass nämlich in den Tusculanen die stoische von der peripatetischen Ansicht streng geschieden wird und die letztere eigentlich nur nachträglich Berücksichtigung findet; während in der Schrift de finibus die peripatetische Lehre in den Vordergrund gerückt, die stoische dagegen kaum erwähnt und eine nähere Besprechung derselben für überflüssig erklärt wird.[3]

---

[1]) 87: reliqui habere se videntur angustius; enatant tamen: Epicurus Hieronymus et si qui sunt qui desertum illud Carneadeum curent defendere.

[2]) 21: sed quoniam non possunt omnia simul dici, haec in praesentia nota esse debebunt voluptatem removendam esse, quando ad majora quaedam ut jam adparebit nati sumus; de vacuitate doloris eadem fere dici solent quae de voluptate; nec vero alia sunt quaerenda contra Carneadeam illam sententiam. Quocumque enim modo summum bonum sic exponitur ut id vacet honestate, nec officia nec virtutes in ea ratione nec amicitiae constare possunt. Conjunctio autem cum honestate vel voluptatis vel non dolendi id ipsum honestum, quod amplecti volt, id efficit turpe: ad eas enim res referre quae agas, quarum una si quis malo careat in summo eum bono dicat esse, altera versatur in levissima parte naturae, obscurantis est omnem splendorem honestatis, ne dicam inquinantis.

[3]) Tusc. 83: Si enim Stoici fines bonorum recte posuerunt, confecta res est: necesse est semper beatum esse sapientem. Sed quae-

Aber auch abgesehen von den Bedenken die sich gegen jede einzelne dieser Annahmen erheben wird man sich zu der allen dreien zu Grunde liegenden Voraussetzung dass Cicero im Laufe derselben Darstellung von der stoischen Lehre deren Standpunkt er zuerst einnahm zu derjenigen des Antiochos und schliesslich zur epikureischen hinübergeschwankt sei nur dann entschliessen wenn es ganz unmöglich ist in dem allerdings etwas bunten Inhalt seiner Darstellung den zusammenhängenden Faden einer consequent entwickelten philosophischen Ueberzeugung zu erkennen. Warum wir aber einen solchen nicht anerkennen sollen sehe ich nicht ein. Wenn Cicero sich zunächst auf den Standpunkt der stoischen Lehre stellt so geschieht diess keineswegs weil er denselben als den wahren zu verfechten dächte sondern weil auf demselben die ethische Theorie deren er für die Praxis bedarf[1]) dass die Tugend zur Glückseligkeit genüge allein

---

ramus unamquamque reliquorum sententiam etc. 85: Hi quid possint obtinere videamus omissis Stoicis quorum satis videor defendisse sententiam. Dagegen beschränkt sich de fin. V 22 was über die Lehre der Stoiker gesagt wird auf Folgendes: restant Stoici qui, cum a Peripateticis et Academicis omnia transtulissent, nominibus aliis easdem res secuti sunt. Vielleicht darf auch darauf noch hingewiesen werden dass in den Tusculanen nicht die gänzliche Identität der peripatetischen und akademischen Lehre behauptet sondern nach Erwähnung der peripatetischen Ansicht (85) nur hinzugefügt wird: nec multo veteres Academici secus. Diess klingt doch anders als was wir de fin. 21 lesen: antiquis quos eosdem Academicos et Peripateticos nominamus.

[1]) Diess setze ich deshalb hinzu weil man sonst einwenden könnte dass das Lob der Consequenz von Cicero auch der theophrastischen Theorie ertheilt werde (24). Da er aber diese letztere zur Praxis untauglich findet und sie infolge dessen sogar von der Anerkennung ausnimmt die er doch nicht bloss derjenigen der übrigen Peripatetiker sondern selbst der epikureischen nicht versagt (85: praeter Theophrastum et si qui illum secuti imbecillius horrent do-

consequent entwickelt ist.[1]) Er musste daher natürlich den Wunsch hegen diesen Satz der ihm für die Praxis der Moral unentbehrlich schien auf ein festeres Fundament zu stellen als derselbe dadurch besass dass er bei strenger Consequenz allein aus der stoischen Güterlehre sich ableiten liess: denn die Wahrheit dieser Güterlehre selber war es ja die noch im Zweifel stand. Diess ist der Grund weshalb er sich bemüht das Genügen der Tugend zur Glückseligkeit als etwas zu erweisen das sobald man nur die Bande der Dialektik nicht zu straff anzieht und es mit der Consequenz nicht allzu genau nimmt sich mit jeder ethischen Theorie oder Lehre vom höchsten Gut verträgt ob diess nun die peripatetisch-akademische oder gar die epikureische ist.[2]) Sonach erscheint jener Satz als etwas das inmitten des sonstigen Schwankens der ethischen Theorien beharrt und davon unabhängig ist, mithin als eine Thatsache die auch ein Skeptiker anerkennen konnte ohne sich selber untreu zu werden

---

lorem et reformidant, reliquis quidem licet facere id quod fere faciunt ut gravitatem dignitatemque virtutis exaggerent) so ist durch den obigen Zusatz jenem Einwand die Spitze abgebrochen.

[1]) Vgl. bes. 33: verum tamen quoniam de constantia paullo ante diximus, non ego hoc loco id quaerendum puto, verumne sit quod Zenoni placuerit quodque ejus auditori Aristoni bonum esse solum quod honestum esset, sed si ita esset tum ut totum hoc beate vivere in una virtute poneret.

[2]) 75: Me quidem auctore etiam Peripatetici veteresque Academici balbutire aliquando desinant aperteque et clara voce audeant dicere beatam vitam in Phalaridis taurum descensuram. Sint enim tria genera bonorum (ut jam a laqueis Stoicorum, quibus usum me pluribus quam soleo intellego, recedamus) sint sane illa genera bonorum, dum corporis et externa jaceant humi et tantummodo quia sumenda sint appellentur bona, alia autem illa divina longe lateque se pandant caelumque contingant ut ea qui adeptus sit cur eum beatum modo et non beatissimum etiam dixerim? Das Urtheil über die Epikureer vgl. S. 470, 1.

und die wirklich als solche auch Karneades anerkannt zu haben scheint (vgl. die betreffenden Worte S. 469, 2); und die bald stoisch bald peripatetisch bald epikureisch gefärbten Theile der Darstellung sind aus Zeugnissen, die Ciceros Unbeständigkeit sei es nun in der philosophischen Ueberzeugung sei es in der Benutzung der Quellen zu beweisen schienen, zu ebenso viel Stadien seines Skepticismus geworden die die Schrift eines Philosophen derselben Richtung als die Hauptquelle des Ganzen vermuthen lassen.

Welches dieser Skeptiker war darüber hat uns Cicero selbst einen Wink gegeben, wenn er eingesteht zwar im Allgemeinen das gleiche Verfahren wie Karneades aber nicht ganz in demselben Sinne anzuwenden, d. h. es nicht wie dieser vorzugsweise gegen die Stoiker zu kehren.[1]) Die auch hier sich nicht verleugnende Vorliebe gerade für diese Philosophenschule charakterisirt aber wie wir schon öfter gesehen haben den Skeptiker auf den uns schon die Quellenforschungen über die früheren Bücher geführt haben und die Bemerkung Ciceros ist daher ein erster Hinweis dass wir auch hier wieder in Philon seinen griechischen Gewährsmann erkennen sollen. Aber nicht bloss insofern als die Stoiker bevorzugt werden und neben ihnen besonders die Peripatetiker in Betracht kommen[2]) besteht zwischen dem fünften und den früheren Büchern Uebereinstimmung sondern dieselbe erstreckt sich auch auf die Methode, da ebenso

[1]) Nach den S. 469, 2 angeführten Worten heisst es nämlich: sed is ut contra Stoicos quos studiosissime semper refellebat et contra quorum disciplinam ingenium ejus exarserat; nos illud idem cum pace agemus. Si enim Stoici etc. (vgl. S. 470, 3).

[2]) 119: Quod si ei philosophi, quorum ea sententia est ut virtus per se ipsa nihil valeat omneque quod honestum nos et laudabile esse dicamus id illi cassum quiddam et inani vocis sono decoratum esse dicant, tamen semper beatum censent esse sapientem: quid tan-

wie wir diess früher beobachtet haben (S. 455. 457) auch im fünften Buche ein Uebergang von der streng begriffsmässigen Weise der Stoiker zu der mehr populären der Peripatetiker stattfindet,[1]) und gibt uns so, weil das gleiche Verfahren auch in den Academica innerhalb einer auf Philon zurückgehenden Darstellung gehandhabt wird (S. 455), ein neues Kennzeichen des philonischen Ursprungs. Hierzu könnte man noch Kleinigkeiten fügen die dasselbe bestätigen,[2]) wenn es nicht wichtiger wäre auch einen Einwand nicht zu verschweigen der sich gegen die Ableitung von Philon erheben lässt und hergenommen ist von der Uebersicht die 68 ff. von dem Inbegriff der Weisheit gegeben wird.[3]) Derselbe

---

dem a Socrate et Platone profectis philosophis faciendum putas? quorum alii tantam praestantiam in bonis animi esse dicunt ut ab eis corporis et externa obscurentur; alii autem haec ne bona quidem ducunt, in animo reponunt omnia.

[1]) 75 (vgl. S. 472, 2).

[2]) Dazu gehört die Concordanz die zwischen der stoischen und platonischen Ethik hergestellt oder richtiger die Weise wie Zenon eliminirt und Platon an seine Stelle gesetzt wird 34 (S. 469, 1), 37 (a. a. O.). Ferner die Berufung auf Pythagoras Sokrates und Platon 30, womit vgl. S. 459, 2. Auch die früher (S. 459, 1) besprochene Rücksicht auf das Practische als das allein auch bei der Wahl der Theorie Entscheidende macht sich wieder geltend nicht bloss in der Verwerfung von Theophrasts Ethik (S. 471, 1) sondern auch in der Anerkennung die 82 der stoischen Lehre mit folgenden Worten zu Theil wird: habes quae fortissime de beata vita dici putem et quo modo mens est nisi quid tu melius attuleris etiam verissime. In diesen Worten könnte selbst das „verissime" auf Philon zurückgehen, wenn derselbe nämlich gesagt hätte dass die tapferste Theorie bis auf Weiteres so lange sie nicht durch eine andere in dieser Hinsicht übertroffen würde auch als die wahre zu gelten habe.

[3]) Ex quo (aus den vorher dem Weisen zugesprochenen Eigenschaften) triplex ille animi fetus exsistet: unus in cognitione rerum positus et in explicatione naturae; alter in descriptione expetendarum fugiendarumve rerum arteque bene vivendi; tertius in judicando

könnte den Schein erregen als ob unter der Weisheit ein System der dogmatischen Wissenschaft verstanden werde.[1]) Ich will nun von der Möglichkeit absehen dass Cicero recht wohl aus der Erinnerung etwas Dogmatisches eingeschaltet haben könnte das in den Zusammenhang des aus seiner dermaligen Quelle Geschöpften nicht recht passte: so lässt sich doch immer denken dass Cicero auch für diesen Theil seiner Darstellung den Anlass bei Philon fand und nur die zu starke dogmatische Betonung die er hin und wieder den Gedanken gegeben hat auf seine Rechnung kommt.[2]) Denn als das Resultat früherer Untersuchungen (vgl. S. 196 ff.) hat sich uns ergeben dass auch Philon eine Wissenschaft im laxeren Sinne dieses Wortes gelten liess, und dass er dann

quid cuique rei sit consequens quid repugnans, in quo inest omnis cum subtilitas disserendi tum veritas judicandi. Dieser Entwurf wird sodann im Folgenden noch mehr ins Einzelne ausgeführt.

[1]) Insbesondere wenn man bedenkt dass der Dialektik zugeschrieben wird „omnis cum subtilitas disserendi tum veritas judicandi“ und damit aus dem skeptischen Theil der Academica priora 141 die Worte „praesertim cum judicia ista dialecticae nulla sint“ vergleicht.

[2]) So in dem Urtheil über die Dialektik. Dass aber irgend eine Theorie der Dialektik auch Philon anerkannte, muss schon daraus angenommen werden weil er bei der Kritik der Philosophien auf deren Consequenz so viel Werth legte (vgl. noch Tusc. V 24. 26. 28. 31 f. 33) diess aber ein Punkt ist über den zu entscheiden der Dialektik zufällt und über den die Entscheidung auch Cicero a. a. O. ihr übertragen hat. Man vergleiche auch was früher über die im skeptischen Theil der Academica an der Dialektik geübte Kritik bemerkt worden ist, oben S. 303 ff. — Dogmatisch klingt es ferner wenn 70 von der Naturphilosophie gesagt wird: rerum caussas — — — videt. So lange er sich dagegen darauf beschränkt von einer „indagatio“ oder „cogitatio“ zu sprechen lässt sich was er über diese Disciplin sagt ganz wohl vereinigen mit dem was wir Acad. pr. 127 f. lesen. Was die Bemerkung über die Gottverwandtschaft des menschlichen Geistes (70) betrifft so vgl. S. 390 f.

bei der Eintheilung derselben sich an die im Alterthum Platon zugeschriebene Dreitheilung in Physik Ethik und Dialektik hielt ist eine kaum zu umgehende Annahme.[1]) Indessen mag es sich hiermit verhalten wie es wolle so wird dieser gegen Philon sprechende Einwand zum Schweigen gebracht durch die stärkeren Argumente welche noch ausser den vorgebrachten zu seinen Gunsten in die Waagschale fallen.

Denn die Uebereinstimmung der Tusculanen mit der skeptischen Darstellung der Academica auf die wir uns schon für die früheren Bücher beziehen konnten tritt doch in diesem noch mehr hervor: denn es ist nicht bloss im Allgemeinen das den Stoikern um ihrer Consequenz Willen ertheilte Lob worin dieselbe zur Erscheinung kommt sondern auch die Identität der Lehre auf die sich jenes Lob zunächst bezieht sowie der Umstand dass dem Lob an beiden Stellen der gleiche Tadel gegen Antiochos gegenübersteht.[2]) Bestätigend und ergänzend kommt hierzu die Kritik welche

---

[1]) Bemerkenswerth ist auch dass die Reihenfolge in der die Disciplinen in den Tusculanen vorgeführt werden dieselbe ist in der sie auch in den Acad. pr. 116 ff. zur Erörterung kommen, nach der Physik die Ethik und zuletzt die Dialektik.

[2]) Die „constantia“ Zenons wird bes. 32 f. erwähnt; die Lehre des Antiochos wird 22 f. kritisirt. Was an letzterer Stelle über Antiochos' Lehre bemerkt wird „non constantissime dici mihi videntur“ entspricht genau dem Urtheil das Acad. pr. 134 über sie gefällt wird: et hic (Antiochos) metuo ne vix sibi constet qui cum dicat esse quaedam et corporis et fortunae mala, tamen eum qui in his omnibus sit beatum fore censeat si sapiens sit. Nun wird allerdings in dem was diesen Worten in den Academica vorausgeht auf die schwache Seite auch der stoischen Ansicht hingewiesen: deus ille (Zenon) qui nihil censuit deesse virtuti, homuncio hic (Antiochos) qui multa putat praeter virtutem homini partim cara esse partim etiam necessaria. sed ille vereor ne virtuti plus tribuat quam natura patiatur, praesertim Theophrasto multa diserte copioseque contra dicente. Ein solcher Tadel wird unmittelbar in

Cicero im letzten Buche de finibus am Vortrage Pisos d. i. an der Lehre des Antiochos übt: denn dass wir diese Kritik nicht als eine anzusehen haben behufs deren Cicero sich willkürlich auf den stoischen Standpunkt gestellt hat sondern dass er dabei auf akademischem und bestimmter philonischem Grunde steht, dass also diese Kritik auch zur Kenntniss der philonischen Ansichten benutzt werden darf, lehrt deutlich was er dort 76 zur Erkenntnisstheorie bemerkt „non est ita, Piso, magna dissensio: nihil est enim aliud quam ob rem mihi percipi nihil posse videatur nisi quod percipiendi vis ita definitur a Stoicis ut negent quicquam posse percipi nisi tale verum quale falsum esse non possit. itaque haec cum illis est dissensio, cum Peripateticis nulla sane.“[1]) Be-

---

den angeführten Stellen der Tusculanen nicht ausgesprochen, leicht aber kann man ihn mittelbar angedeutet finden da doch nur die Consequenz der zenonischen Theorie und keineswegs die vollkommene Sicherheit der Prämisse auf der sie ruht behauptet wird, diese Prämisse aber eben der in den Academica angefochtene Satz ist dass der Mensch die sogenannten äusseren und leiblichen Güter zu seiner Glückseligkeit nicht nöthig habe. Noch näher kommt dagegen Cicero dem in den Academica gegen die stoische Lehre erhobenen Bedenken im Proömium des fünften Buches 2 ff. wenn er nach Erwähnung der Ansicht dass die Tugend zur Glückseligkeit genüge fortfährt: Equidem eos casus, in quibus me fortuna vehementer exercuit, mecum ipse considerans huic incipio sententiae diffidere interdum et humani generis imbecillitatem fragilitatemque extimescere. Vereor enim ne natura, cum corpora nobis infirma dedisset eisque et morbos insanabiles et dolores intolerabiles adjunxisset, animos quoque dederit et corporum doloribus congruentes et separatim suis angoribus et molestiis implicatos. Von solchen Worten eines ciceronischen Proömiums bei der Quellenforschung über die nachfolgende Darstellung auszugehen würde freilich verkehrt sein (vgl. S. 469), erlaubt aber ist es sie zur Bestätigung schon anderweit wahrscheinlicher Resultate zu benutzen.

[1]) Man vgl. hierzu aus den früheren Untersuchungen S. 196 ff. und S. 288 f.

stätigend ist diese Kritik nun insofern als sie dieselben Punkte wie die Academica berührt, die dann auch in den Tusculanen wiederkehren: denn ebenso wie wir es dort schon gefunden haben wird auch hier hinsichtlich der Auffassung des höchsten Gutes den Stoikern die Consequenz nachgerühmt,[1]) das Gegentheil davon an Antiochos getadelt.[2]) Ferner aber liefert diese Kritik auch eine Ergänzung, weil sie Punkte zur Sprache bringt die in den Academica übergangen sind in den Tusculanen dagegen sich finden. Hierzu rechne ich das Urtheil über Theophrast der in den Academica nur beiläufig erwähnt wird an dessen Theorie aber Cicero in der Schrift de finibus die Folgerichtigkeit ebenso anerkennt[3]) wie in den Tusculanen während er doch an

---

[1]) Cicero sagt de fin. V 79: „respondebo me non quaerere", inquam, „hoc tempore quid virtus efficere possit sed quid constanter dicatur, quid ipsum a se dissentiat". „Quo" inquit (Piso) „modo". „Quia cum a Zenone" inquam „hoc magnifice tamquam ex oraculo editur: ‚virtus ad beate vivendum se ipsa contenta est'. qua re? inquit, respondet: ‚quia nisi quod honestum est nullum est aliud bonum'. non quaero jam verumne sit: illud dico ea quae dicat praeclare inter se cohaerere." Die Uebereinstimmung dieser Worte mit Tusc. V 33 (S. 472, 1) wird noch auffallender wenn man auch das Vorhergehende Tusc. 32 so wie die Bemerkung über Epikur 31 mit de fin. 78 und 80 vergleicht. — Von der Consequenz der stoischen Lehre und dass ihr dieselbe zugestanden werden müsse auch wenn man an ihrer Wahrheit Zweifel habe ist ausserdem noch 83 f. mehrfach die Rede.

[2]) Vgl. 77. 80 f. 84. 85 an welcher letzteren Stelle Cicero sagt: si ad prudentis (sc. me vocas), alterum fortasse dubitabunt sitne tantum in virtute ut ea praediti vel in Phalaridis tauro beati sint, alterum non dubitabunt quin et Stoici convenientia sibi dicant et vos repugnantia.

[3]) 77: quod nisi ita efficitur (sc. sapientis omnis semper esse beatos), quae Theophrastus de fortuna de dolore de cruciatu corporis dixit cum quibus conjungi vitam beatam nullo modo posse putavit vereor ne vera sint. nam illud vehementer repugnat eundem beatum esse et multis malis oppressum. haec quo modo conveniant non sane

beiden Stellen sie für die Praxis unbrauchbar findet.[1]) Ausserdem wird in den Tusculanen hervorgehoben und gegen Antiochos geltend gemacht dass die Glückseligkeit einer weiteren Steigerung nicht fähig und daher die Unterscheidung die dieser Philosoph zwischen einem glücklichen und dem glücklichsten Leben (beata und beatissima vita) machte nicht zulässig sei.[2]) Diesen selben Gedanken der in den Academica fehlt treffen wir aber auch in der Schrift de finibus wieder.[3])

Diess sind die Gründe die mich bestimmen das Wesentliche auch im Inhalt des fünften Buches aus einer Schrift Philons abzuleiten.

6. Endergebniss.

Die Untersuchungen über die verschiedenen Bücher der Tusculanen sind, in der Hauptsache unabhängig von einander, in dem einen Ergebniss zusammengetroffen dass eine Schrift Philons die Quelle sein müsse. Welches diese Schrift

intellego. Hiermit vgl. man Tusc. 24 f. Ebenso wie an dieser letzteren Stelle wird auch de fin. 85 eine Aeusserung welche Theophrast in der Schrift „Vom glückseligen Leben“ gethan hatte gegen die Angriffe anderer Philosophen vertheidigt.

[1]) In der Schrift de finibus geschieht diess zwar nicht direkt, kann aber daraus entnommen werden dass Cicero nach einer durch seine Aeusserungen über Theophrast hervorgerufenen Bemerkung Pisos sagt (77): ego vero volo in virtute vim esse quam maximam.

[2]) Gegen Antiochos wird 23 eingewandt: nam et qui beatus est non intellego quid requirat ut sit beatior (si est enim quod desit ne beatus quidem est) — —. Aehnlich 50.

[3]) 81: scio ab Antiocho nostro dici sic solere (sc. sapientem esse ad beatissime vivendum parum esse, ad beate satis); sed quid minus probandum quam esse aliquem beatum nec satis beatum? quod autem satis est eo quicquid accesserit nimium est; et nemo nimium beatus est; ergo nemo beato beatior Vgl. dazu 83 und 84.

sei und ob es überhaupt eine einzige, ist damit freilich noch nicht beantwortet. Dass indessen die zweite Frage zu bejahen sei wird theils dadurch wahrscheinlich dass die einzelnen Bücher nicht bloss im Inhalt sondern auch in der Methode so viel Gemeinschaftliches zeigen als nur verschiedenen Theilen eines und desselben Werkes zuzukommen pflegt theils dadurch dass Cicero selbst auf einen solchen Zusammenhang hinzudeuten scheint wenn er neben der Befreiung von der Gewalt der Leidenschaften, also dem was den Inhalt der vier ersten Bücher bildet, die Erkenntniss des höchsten Gutes d. i. was den Inhalt des fünften Buches ausmacht als die Hauptaufgabe der Philosophie bezeichnet[1])

---

[1]) Gegen den Schluss des vierten Buches sagt er die bisherigen Erörterungen zusammenfassend 82: sed cognita jam caussa perturbationum, quae omnes oriuntur ex judiciis opinionum et voluntatibus, sit jam hujus disputationis modus. Scire autem nos oportet, cognitis quoad possunt ab homine cognosci bonorum et malorum finibus nihil a philosophia posse aut majus aut utilius optari quam haec quae a nobis hoc quatriduo disputata sunt. Auf die hervorgehobenen Worte kommt es an. Diesen legen die neueren Erklärer die Bedeutung unter dass sie auf Ciceros vor den Tusculanen herausgegebene Schrift über diesen Gegenstand hinweisen sollen. Aber davon dass er über diesen Gegenstand geschrieben sagt Cicero hier kein Wort, obgleich er doch sonst wenn er auf seine Leistungen zu sprechen kommt die Worte nicht zu sparen pflegt und sich keineswegs mit blossen Anspielungen begnügt. Statt dessen wird hier nur im Allgemeinen der Wichtigkeit gedacht die dieser Gegenstand für den Menschen besitzt, nicht aber der besonderen Beziehungen die ihn mit Ciceros Persönlichkeit verknüpfen und des Verdienstes das dieser durch die Erörterung desselben in lateinischer Sprache sich um das Seelenheil seiner Landsleute erworben hatte. Viel natürlicher ist es daher die Hervorhebung der Wichtigkeit dieses Gegenstandes als eine vorläufige Rechtfertigung anzusehen weshalb demselben das folgende Buch gewidmet ist. Die absoluten Ablative (cognitis — finibus) brauchen uns an dieser Auffassung nicht zu hindern: denn es ist nicht nöthig dieselben zu erklären durch „nachdem erkannt sind“,

und ein andermal den Satz dass die Tugend zur Glückseligkeit genüge als die reife Frucht behandelt die schon aus den vorangehenden Erörterungen uns von selber zufallen sollte.[1]) Freilich die in den Academica priora benutzte Schrift kann es nicht gewesen sein da dieselbe mehr theoretischer Natur war und ausserdem eine polemische Absicht gegen den Dogmatismus, insbesondere in der Gestalt die ihm Antiochos gegeben, verfolgte, während umgekehrt gerade aus der praktisch-ethischen Tendenz des den Tusculanen zu Grunde liegenden Originals sich vielleicht der etwas stärkere dogmatische Ton erklärt den man in dieser Schrift verglichen mit den Academica bemerken kann. Es bleibt sonach bei der Dürftigkeit unserer Ueberlieferung über Philon nur noch ein Werk dieses Philosophen übrig mit dem wir den Versuch machen könnten, das ist der bei Stobaios ecl. eth. 40 ff. excerpirte *λόγος κατὰ φιλοσοφίαν*, und dieser nimmt schon darum für sich ein weil er ebenso wie die Tusculanen nur die Sittlichkeit und die hierauf gebaute Glückseligkeit des Menschen im Auge hat. Wichtiger aber als diese Uebereinstimmung in der allgemeinen Tendenz ist diejenige welche in Bezug auf den Inhalt beider im Einzelnen uns entgegentritt. Wie ein Buch der Tusculanen sich mit der Frage

vielmehr können sie auch bedeuten „wenn erkannt sind"; dann aber sprechen sie nur aus dass wenn die in der Erkenntniss des höchsten Gutes bestehende Aufgabe der Philosophie erfüllt sei die andere noch übrig bleibende die wichtigste sei, keineswegs aber dass jene Aufgabe schon wirklich erfüllt sei.

[1]) V 15: M. Sed quaero utrum aliquid actum superioribus diebus an nihil arbitremur? A. Actum vero et aliquantum quidem. M. Atqui, si ita est, profligata jam haec et paene ad exitum adducta quaestio est. A. Quo tandem modo? Die Antwort auf diese Frage ist die nähere Ausführung in wie fern die für das fünfte Buch vorgenommene Erörterung eigentlich durch diejenigen der früheren Bücher schon erledigt sei.

nach dem höchsten Gut beschäftigt, so war der Erörterung desselben Problems auch in Philons Schrift ein besonderer Abschnitt gewidmet;[1]) und zwar war dieser Abschnitt der letzte des allgemeinen Theils während die folgenden es mit den speziellen Lebensregeln zu thun hatten,[2]) woran erinnern könnte dass bei Cicero jene Erörterung am Schluss des ganzen Werkes steht. Nun beschäftigen sich aber die Tusculanen ihrem grössten Theile nach mit den menschlichen Leidenschaften, während doch ein Abschnitt, wenigstens dieses Titels (*περὶ παθῶν*), sich in der Inhaltsangabe des Stobaios nicht findet. Hier kommt uns indessen eine andere Beobachtung zu Hilfe, dass nämlich sämmtliche vier auf die Befreiung von den Leidenschaften gerichtete Bücher der Tusculanen ebenso sehr auf die Beseitigung gewisser falscher Meinungen ausgehen in denen nach der in dieser ciceronischen Schrift durchweg festgehaltenen Auffassung alle Leidenschaften wurzeln, und die Beseitigung falscher Meinungen bildete den Inhalt eines besonderen Abschnittes auch der philonischen Schrift.[3]) Ehe wir aber die Inhaltsgleichheit dieses Abschnittes mit den vier Büchern der Tusculanen proclamiren, müssen wir uns noch die Frage vorlegen was

---

[1]) Der dritte, wie Stob. 42 bemerkt wird. *καὶ γὰρ τῇ ἰατρικῇ*, heisst es dann weiter, *σπουδὴ πᾶσα περὶ τὸ τέλος, τοῦτο δ' ἦν ὑγίεια, καὶ τῇ φιλοσοφίᾳ περὶ τὴν εὐδαιμονίαν.*

[2]) Stob. 44 nach den in der letzten Anmerkung citirten Worten: *συνάπτεται δὲ τῷ περὶ τελῶν λόγῳ λόγος περὶ βίων. ἐπὶ γάρ τε τῆς ἰατρικῆς οὐκ ἀρκεῖ τὴν ὑγίειαν ἐμποιῆσαι, χρεία δὲ καὶ τοῦ παρασχεῖν παραγγέλματα περὶ τῆς ὑγιείας, οἷς προσέχοντες τὸν νοῦν τὴν εὐεξίαν τοῦ σώματος διαφυλάξουσι, καὶ δὴ κἀπὶ τοῦ βίου θεωρημάτων τινῶν ἐστι χρεία δι' ὧν ἡ φυλακὴ γενήσεται τοῦ τέλους.*

[3]) Von den beiden Abschnitten des zweiten Hauptheils oder der Therapeutik (*τὰ θεραπευτικά*) wird nämlich der erste bezeichnet (42) als *τὸ ὑπερξαιρετικὸν τῶν ψευδῶν γεγενημένων δοξῶν δι' ἃς τὰ κριτήρια νοσοποιεῖται τῆς ψυχῆς.*

denn unter jenen falschen Meinungen bei Philon zu verstehen sei: denn an sich könnte man darunter auch an die abweichenden Meinungen anderer Philosophen denken deren Widerlegung Philon für erforderlich gehalten hätte, und in diesem Falle würde gerade das charakteristische Kennzeichen fehlen das uns ein Recht gab jene Identification vorzunehmen. Nun lehrt eine nur etwas geschärfte Betrachtung einmal dass von Meinungen in dem eben bezeichneten Sinne Philon nicht spreche da eine Beseitigung solcher nicht auf den fraglichen Theil seiner Schrift beschränkt sein konnte sondern ebenso gut in den übrigen wie namentlich in dem über das so viel umstrittene höchste Gut (*περὶ τέλους*) wiederkehren musste, sodann aber dass doch irgendwo eine die Ethik nach allen Richtungen behandelnde Schrift wie diejenige Philons war auch auf das Capitel von den Leidenschaften eingehen musste und dass dann hierfür nur der therapeutische Theil den geeigneten Platz bot da dieser Name auch sonst dazu diente um Schriften zu bezeichnen deren Gegenstand die Heilung der Leidenschaften war (Galen de plac. Hipp. et Plat. p. 493 K); da aber eben dieser Theil sich mit der Beseitigung falscher Meinungen beschäftigte, so lässt sich diese Thatsache mit jener Forderung nur durch die Annahme in Einklang bringen dass Philon in falschen Meinungen den Ursprung aller Leidenschaften sah und ihm deshalb die Beseitigung von jenen mit der Heilung von diesen zusammenfiel. [1]) Je charakteristischer aber gerade die Auffassung der Leidenschaften für die Tusculanen ist, [2]) desto

[1]) Was sich hieraus von selbst ergibt dass Philon als Gegenstand jener Meinungen das Gute und Uebele ansah gerade wie Cicero in den Tusculanen, das wird überdiess noch durch Stobaios bestätigt, der (42) den gesammten therapeutischen Theil, also auch den Abschnitt von den falschen Meinungen, zusammenfasst unter dem Titel *ὁ περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν τόπος*.

[2]) Wird sie doch nicht bloss in den früheren Büchern fest-

mehr gibt uns die hierin mit ihnen statt habende Uebereinstimmnng der philonischen Schrift eine Gewähr dafür dass wir Recht haben diese für die Hauptquelle des ciceronischen Werkes zu erklären.

Von dem so gewonnenen festen Punkte aus erübrigt es nun durch Streifzüge in das bereits eroberte Land dessen Besitz noch mehr zu sichern. Zunächst mag noch ein Rückblick auf die eben constatirte Uebereinstimmung geworfen werden, da vor einem solchen dieselbe sich noch weiter ausdehnt, nämlich über den Inhalt und die Verbindung beider Theile in einem und demselben Werke auch auf die Ordnung derselben: denn wie in den Tusculanen den Büchern von den Leidenschaften dasjenige folgt welches die Selbstgenügsamkeit der Tugend erörtert so geht auch bei Philon der therapeutische Abschnitt dem über das höchste Gut voraus. Freilich scheint diese neue Bestätigung des gefundenen Resultates durch einen neuen Einwand wieder wett gemacht zu werden, da in den Tusculanen der Abschnitt vom höchsten Gut sich unmittelbar an den von den Leidenschaften anschliesst, bei Philon dagegen zwischen beide sich noch derjenige einschiebt der nach Ausrottung der falschen die richtigen Meinungen in die Seele pflanzt (42 *τὸ τῶν ὑγιῶς ἐχουσῶν δοξῶν ἐνθετικόν*). Indessen lässt sich diesem Einwand leicht durch die Vermuthung begegnen dass Cicero als er Philons Schrift für die Tusculanen benutzte es vorziehen mochte den zwischen den beiden Capiteln von den Leidenschaften und dem höchsten Gut in der Mitte liegenden Abschnitt zu überspringen, und wir werden ein solches

gehalten sondern taucht selbst noch im fünften gelegentlich auf wie 43: Atque cum perturbationes animi miseriam, sedationes autem vitam efficiant beatam duplexque ratio perturbationis sit quod aegritudo et metus in malis opinatis, in bonorum autem errore laetitia gestiens libidoque versetur etc.

Verfahren um so wahrscheinlicher finden je sicherer wir noch im Stande sind das Interesse nachzuweisen das ihn dabei leiten mochte. Denn wenn man bedenkt dass doch bei Erörterung der falschen die Leidenschaften erregenden Meinungen über das Gute und Uebele öfter auch auf die richtigen Rücksicht genommen wird[1]) und weiter dass die Glückseligkeit als die Summe aller Güter erscheint,[2]) so begreift man dass durch die beiden Theile seines Werkes Cicero auch den dritten den er noch in seiner griechischen Quelle fand[3]) für erledigt halten konnte. — Was aber den negativen Abschnitt des therapeutischen Theils, die Beseitigung der falschen Meinungen betrifft, so hat Cicero in ihm sich auch darin an Philon angeschlossen dass er die aus jenen entspringenden Leidenschaften als Krankheiten der

[1]) Vgl. solche Stellen wie III 80: cui (sc. sapienti) aut malum videri nullum potest quod vacet turpitudine aut ita parvum malum ut id obruatur sapientia vixque adpareat. 77 f. IV 62. 66 u. ö.

[2]) V 29.

[3]) Dass diess der Fall war, davon gibt er uns vielleicht noch V 19 eine Andeutung, wenn er bemerkt dass die Fragen nach dem „honestum" und dem „summum bonum" eigentlich zusammenfallen, nichtsdestoweniger aber von den griechischen Philosophen getrennt behandelt werden. — Obgleich Cicero hier das honestum und summum bonum begrifflich auseinander hält so wirft er doch anderwärts beide zusammen (V 67: hac [sc. virtute] beatam vitam contineri necesse est), was da sie in der Wirklichkeit unzertrennlich sind ganz verzeihlich ist. Ich hebe diess deshalb hervor weil in ähnlicher Weise Cicero die Tugend zwar öfter als das höchste, ja einzige Gut behandelt, dann aber doch wieder sie von den eigentlichen Gütern des Geistes (worunter die einzelnen Aeusserungen der Tugend, die pulchra honesta praeclara a. a. O., und die sie begleitenden Stimmungen, gaudia, zu verstehen sind) als deren Quell und Ursprung unterscheidet; aus letzterem aber sich ergibt dass die begriffliche Scheidung der Tugend von den Gütern die wir früher bei Philon fanden (vgl. S. 247, 1) auch ihm nicht fremd ist.

Seele behandelt — eine Uebereinstimmung die besonders auffallend hervortritt wenn man bei Stob. 42 liest *τῶν ψευδῶς γεγενημένων δοξῶν δι' ἃς τὰ κριτήρια νοσοποιεῖται τῆς ψυχῆς*, und damit vergleicht Tusc. III 1 „ita fit (nämlich wenn der Mensch von Leidenschaften befangen ist) ut animus de se ipse tum judicet cum id ipsum quo judicatur (d. i. das *κριτήριον*) aegrotet“; denn da falsche Meinungen und Leidenschaften hier dasselbe bedeuten, so wird beidemal die Krankheit des urtheilenden Vermögens aus der gleichen Ursache abgeleitet. Hiermit nicht zufrieden hatte Philon die Vergleichung des Körpers und des Geistes auch auf die gesunden Zustände beider ausgedehnt [1]) und damit einen Punkt berührt, über den wie wir sahen (S. 463 ff.) nicht alle Philosophen einverstanden waren, hinsichtlich dessen aber der Verfasser der Tusculanen abermals denselben Standpunkt einnimmt wie Philon. Nur ein weiterer Schritt in dieser Richtung war es sodann wenn auch die einzelnen Aufgaben und Geschäfte der Philosophie insofern dieselbe die geistige Gesundheit des Menschen herstellen wollte zu denen der Heilkunst in genaue Parallele gesetzt wurden. Eine solche hat Philon gegeben und darauf sogar die Disposition seiner ganzen Schrift gebaut; dieselbe tritt uns aber auch bei Cicero so oft entgegen [2]) dass wir kaum

---

1) Stob. 42 f. (S 482, 1 und 2).

2) II 11: nam efficit hoc philosophia: medetur animis. 43. 45. III 1 ff.: quidnam esse, Brute, caussae putem cur, cum constemus ex animo et corpore, corporis curandi tuendique caussa quaesita sit ars — —, animi autem medicina nec tam desiderata sit — —? An quod corporis gravitatem et dolorem animo judicamus, animi morbum corpore non sentimus? Ita fit ut animus de se ipse tum judicet cum id ipsum quo judicatur aegrotet. — — — — — Quid? qui pecuniae cupiditate, qui voluptatum libidine feruntur quorumque ita perturbantur animi ut non multum absint ab insania quod insipientibus contingit omnibus, eis nullane est adhibenda curatio? utrum quod minus

anders können als die Anregung dazu dem griechischen Original zuzuschreiben, ja zum Theil lässt uns der Grad der Uebereinstimmung ohne Weiteres auf Entlehnung von Philon schliessen.[1])

Die letzte Bestätigung einer Hypothese ist die, dass sie ausser der Frage um deretwillen man sie aufgestellt hat auch solche beantwortet die nicht eigentlich an sie gerichtet waren. Und auch der Vermuthung die in Philons genannter Schrift die Quelle der Tusculanen sieht fehlt jene nicht. Auffallend musste es nämlich schon immer sein dass Cicero, der doch bei der Eile mit der er bestrebt war seinen Römern ein lesbares Compendium der Philosophie herzustellen keinen Anlass hatte dieselbe Materie öfter zu behandeln, trotzdem er in dem ersten Buch der Tusculanen einen schon

---

noceant animi aegrotationes quam corporis? etc. etc. Est profecto animi medicina, philosophia etc. 23: ut medici caussa morbi inventa curationem esse inventam putant sic nos caussa aegritudinis reperta medendi facultatem reperiemus. 40. 81 (remedia). 82: ut medici toto corpore curando minimae etiam parti si condoluit medentur, sic philosophia etc. IV 9. 58. Ob auch andere Philosophen die Vergleichung der Philosophie mit der Heilkunst so bis ins Einzelne durchführten wie diess an den angeführten Stellen geschieht und dass speciell Chrysipp diess gethan habe wie Heine Einl. zu den Tusc. S. XXI meint, ergibt sich aus Galen de plac. Hipp. et Plat. p. 437 K noch nicht. Dass Philon dagegen es gethan hatte, sehen wir aus Stobaios.

[1]) Denn wenn III 84 als Vorbedingung damit die Philosophie an uns ihre Wirkung thun könne erfordert wird dass wir ihre Heilung nicht zurückweisen sondern annehmen (sed tamen id se effecturam philosophia profitetur; nos modo curationem ejus recipiamus) so erinnert diess doch daran dass auch bei Stobaios als erste Aufgabe des Arztes und analog dazu auch des Philosophen bezeichnet wird den Kranken zu überreden dass er die Kur über sich ergehen lasse (πεῖσαι τὸν κάμνοντα παραδέξασθαι τὴν θεραπείαν).

in der Consolatio traktirten Stoff und ebenso im fünften das bereits in der Schrift de finibus erschöpfte Thema wieder vorgenommen hat; denn wenn man auch jenes dadurch rechtfertigen mochte dass die Trostschrift noch nicht eigentlich zur Reihe der Schriften gehörte die bestimmt waren die Römer in die Philosophie einzuführen so blieb doch das zweite Bedenken in seiner vollen Kraft bestehen. Jetzt aber hat auch dieses, und auch das erste wie ich denke auf befriedigende Weise, seine Lösung dadurch gefunden dass Cicero nachdem er einmal um das Capitel von den Leidenschaften zu erledigen die Schrift Philons zur Hand genommen hatte in der Benutzung derselben weiter geführt wurde als seinem ursprünglichen Plane entsprach und daher nicht bloss die tröstenden Betrachtungen über den Tod sondern auch die Erörterungen über das höchste Gut seinen römischen Lesern noch einmal zumuthete. Er selber mochte hierbei um so weniger etwas Arges finden als er in den beiden früheren Werken einen wesentlich anderen Standpunkt eingenommen hatte, wie wir wenigstens noch an der Schrift de finibus beobachten können in der neben Epikureern Stoikern und Antiochos Philon kaum, nämlich nur in der im fünften Buche an Pisos Vortrage geübten Kritik, also in verschwindendem Maasse zu Worte kommt. — Ausser dieser gibt uns aber die neue Hypothese noch eine andere von ihr nicht verlangte Aufklärung. Wie kommt es — hätte man sich wenigstens von jeher fragen sollen — dass Cicero der doch in der Periode da er den Cyclus seiner philosophischen Schriften verfasste ein erklärter Anhänger Philons war [1])

[1]) Ueber diesen Punkt mag hier noch eine kurze Bemerkung stehen. Cicero ist nicht immer ein Anhänger Philons gewesen. Nachdem er in früher Jugend dessen Unterricht genossen, hat er während seines ersten athenischen Aufenthalts (79) unter Antiochos' Leitung das Studium der Philosophie wieder aufgenommen. So erzählt er

trotzdem zwar zahlreiche Schriften anderer Philosophen aber keine einzige seines Lehrers oder doch — wenn wir das Resultat unserer eigenen Untersuchungen anticipiren wollen — nur für den skeptischen Theil der Academica eine er-

---

selbst im Brutus 315 und Plutarchs Behauptung (Cic. 4) er habe sich damals nur mit Rhetorik abgegeben kann hiergegen nicht in Betracht kommen. Von dieser Zeit an scheint er Antiochos treu geblieben zu sein bis er sich anschickte die Früchte seiner philosophischen Bestrebungen in einer grösseren Reihe von Schriften seinen Landsleuten vorzusetzen. Damals kehrte er zu Philons Standpunkt zurück. In der Verwunderung die er selbst hierüber den Varro äussern lässt (Acad. post. 13 sed de te ipso quid est quod audio? — — relictam a te veterem Academiam — tractari autem novam) ist deutlich bezeugt dass er zu Beginn seiner philosophischen Schriftstellerei bei seinen Bekannten als Antiocheer galt. Dass diese Ansicht für die vorangehenden Jahre vollkommen berechtigt war, ersehen wir noch aus seinen Briefen, wenn er an Atticus (V 10) im Jahre 51 schreibt dass er damals in Athen philosophischen Verkehr mit Aristos dem Bruder des Antiochos unterhalten habe und in einem Schreiben an Cato vom folgenden Jahre (ad fam XV 4, 16) sich zur „philosophia vera et antiqua" bekennt unter welcher kaum an eine andere als die des Antiochos gedacht werden kann. Doch muss schon damals ein gewisses Schwanken in ihm gewesen sein, worauf eine Spur in der Schrift von den Gesetzen leitet. Dort gesteht er nämlich (I 39) zwar die Lehren der neuen Akademie nicht berücksichtigen zu wollen, da er fürchtet ihre Skepsis könne das kunstreiche Gebäude seiner Gesetzgebung zerstören, ist also noch keineswegs ein Anhänger derselben, auf der anderen Seite lässt er ihr aber doch zum Schluss durch die Worte „quam quidem ego placare cupio, submovere non audeo" eine halb widerwillige Anerkennung zu Theil werden: so dass sich in dieser, aller Wahrscheinlichkeit nach dem Jahre 52 oder 51 angehörenden, Aeusserung schon die spätere Bekehrung zur akademischen Skepsis ankündigt. Dass er diese Skepsis wesentlich nach dem Vorgange Philons betrieb, ist schon bemerkt worden und bekannt; doch hat uns eine frühere Betrachtung (vgl. S. 289. 339. 341) gelehrt dass er auch damals keineswegs gewillt war seinem Lehrer durch Dick und Dünn zu folgen.

kenntnisstheoretische benutzt hat? Wie kommt es dass er gerade diejenige ignorirt hat die ihm ihrer ganzen Tendenz nach am nächsten lag da sie ähnlich wie er es mit den Römern vorhatte die Philosophie nicht bloss darstellen sondern zugleich zu ihr anleiten und für sie gewinnen wollte? Zumal da diese Schrift wenn diess daraus dass sie bei Stobaios eines Excerpts gewürdigt wird geschlossen werden darf die berühmteste des Philosophen war. Auch diese Frage hat jetzt ihre Antwort gefunden oder richtiger sie ist gegenstandslos geworden seit wir erkannt haben dass allerdings wie man erwarten musste Cicero jene Schrift und zwar für die Tusculanen benutzt hat. Vollkommen freilich wird die Erwartung dass jene Schrift Philons einen weitgreifenden Einfluss auf Ciceros philosophische Schriftstellerei geübt habe erst dann befriedigt wenn wir bedenken einmal dass Cicero mit den Tusculanen den Hortensius in Verbindung setzt und ein Protreptikos wie ihn dieser vorstellte auch in den Plan des philonischen Werkes eingeschlossen war,[1]) sodann aber dass auch der Schlusstheil von Philons Schrift der die speciellen Lebensregeln enthielt in den Büchern de officiis sein

---

[1]) Auf einen Zusammenhang zwischen den Tusculanen und dem Hortensius deuten ausser den protreptischen Einleitungen der einzelnen Bücher die ausdrücklichen Erwähnungen der letzteren Schrift II 4 (nos autem universae philosophiae vituperatoribus respondimus in Hortensio) und III 6 (Est profecto animi medicina, philosophia, cujus auxilium non ut in corporis morbis petendum est foris; omnibusque opibus viribus, ut nosmet ipsi nobis mederi possimus, elaborandum est. Quamquam de universa philosophia, quanto opere et expetenda esset et colenda, satis ut arbitror dictum est in Hortensio). Hierzu vgl. Stob. 40: *ἐοικέναι δέ φησι* (sc. *ὁ Φίλων*) *τὸν φιλόσοφον ἰατρῷ. καθάπερ οὖν ἔργον ἰατροῦ πρῶτον μὲν πεῖσαι τὸν κάμνοντα παραδέξασθαι τὴν θεραπείαν, δεύτερον δὲ τοὺς τῶν ἀντισυμβουλευόντων λόγους ὑφελέσθαι, οὕτως καὶ τοῦ φιλοσόφου. κεῖται τοίνυν ἑκάτερον τούτων ἐν τῷ προσαγορευομένῳ προτρεπτικῷ λόγῳ·*

Gegenbild hatte:[1]) denn da wir so die früheste und die späteste Schrift Ciceros an den ersten und letzten Theil des philonischen Werkes, die zeitlich zwischen beiden liegenden Tusculanen aber an den mittleren geknüpft sehen, so drängt sich von selber die Vermuthung auf dass Cicero mit der Folge in der er diejenigen seiner philosophischen Schriften in denen er selber in längerem Vortrage positive Ansichten entwickelte — und diess gilt von den drei genannten, aber z. B. nicht von de finibus — den Gang nachahmen wollte den Philon in seiner Schrift eingehalten und für die sittliche Wirkung der Philosophie als geeignetsten empfohlen hatte.

Fällt hiernach durch die zwischen Philons Schrift und den Tusculanen entdeckte Beziehung ein neues Licht auf Cicero und seine Schriften, so kommt dieselbe in etwas doch auch Philon und seiner Schrift zu Gute. Davon ist schon öfter gelegentlich die Rede gewesen. Hier mag nur noch darauf hingewiesen werden dass wir jetzt mit Hilfe der Tusculanen uns auch ein Bild der Methode machen können die Philon in seiner Schrift befolgt hatte. Dass dieselbe nämlich in ähnlicher Weise wie die ciceronische in einzelne gegen eine bestimmte Behauptung gehaltene Vorträge zerfiel und dem entsprechend auch in Bücher eingetheilt war, dürfen wir doch wohl schliessen aus Tusc. III 81: Tractatum est

---

ἔστι γὰρ ὁ προτρεπτικὸς ὁ παρορμῶν ἐπὶ τὴν ἀρετήν. τούτου δ' ὃ μὲν ἐνδείκνυται τὸ μεγαλωφελὲς αὐτῆς ὃ δὲ τοὺς ἀνασκευάζοντας ἢ κατηγοροῦντας ἢ πως ἄλλως κακοηθιζομένους τὴν φιλοσοφίαν (philosophiae vituperatores) *ἀπελέγχει.*

[1]) Dass Cicero in dieser Schrift aus stoischen Quellen geschöpft hat kann gegen eine Annahme wie die im Text behauptete um so weniger etwas beweisen als in der Beantwortung solcher Detailfragen der praktischen Ethik zwischen einem platonisirenden Stoiker wie bekanntlich Panaitios war und einem stoisirenden Platoniker als den wir Philon erkannt haben schwerlich ein grosser Unterschied bestand.

autem a nobis id genus aegritudinis quod unum est omnium maximum ut eo sublato reliquorum remedia ne magno opere quaerenda arbitraremur. Sunt enim certa quae de paupertate, certa quae de vita inhonorata et ingloria dici soleant; separatim certae scholae sunt de exsilio de interitu patriae de servitute de debilitate de caecitate de omni casu in quo nomen poni solet calamitatis. Haec Graeci in singulas scholas et in singulos libros dispertiunt; opus enim quaerunt; quamquam plenae disputationes delectationis sunt. Denn das Nächste scheint mir doch diese Worte auf die Cicero eben vorliegende griechische Schrift zu beziehen. Dann aber geben sie uns auch einen Aufschluss über den Inhalt derselben, der hiernach worauf auch II 58 und 60 deuten könnte sehr tief ins Einzelne gegangen zu sein scheint.

Excurs I

(zu S. 79, 2).

Diesen Philosophen mit Sicherheit zu bestimmen bin ich nicht im Stande. Es eröffnen sich hier zwei Wege, von denen der eine zu Poseidonios der andere zu Antiochos führt. Denn beide werden von Sextos als Gewährsmänner genannt, und zwar Posidon noch in dem Abschnitt um den es sich hier handelt und der die Geschichte der Erkenntnisstheorie bei den Naturphilosophen gibt (93), Antiochos erst später (162 und 201), aber doch ebenfalls noch in der historischen Darstellung. Die Erkenntnisstheorie beider ist der Art dass sie ein Interesse haben konnten den *λόγος* als Princip der Erkenntniss schon von den älteren Philosophen anerkannt zu sehen (über Posidon vgl. Theil II S. 532. über Antiochos vgl. Zeller 603, 6). Wären wir nun zu der Annahme genöthigt, dass die gesammte historische Darstellung aus einer Quelle geflossen ist, dann könnten wir dieselbe nur in einer Schrift des Antiochos suchen. Diese Schrift würden die 201 genannten *κανονικὰ* sein, von denen dort das zweite Buch citirt wird. Wenn in einer solchen Schrift auch die Ansichten der älteren Philosophen über das Kriterium besprochen wurden, so kann man diess nur sachgemäss finden. Ja was wir über die Weise des Antiochos in wissenschaftlichen Untersuchungen zu verfahren wissen, dass er nämlich um seine Darstellung der Lehre vom höchsten Gut einzuleiten alle aufgestellten und aufstellbaren An-

sichten aufgeführt hatte (Cicero fin. V 16), macht es noch besonders wahrscheinlich, dass gerade in einer von ihm verfassten Schrift eine solche historische Darstellung nicht gefehlt haben wird. Hiergegen streitet nicht der Umstand, dass in dieser Darstellung Posidon citirt wird; denn nach dem Altersverhältniss beider Männer ist es wohl möglich, dass auch Antiochos auf ihn sich beziehen konnte. Dagegen kann Poseidonios nicht als der Urheber der gesammten Darstellung gelten, da wir in diesem Falle von ihm auch die Polemik gegen die Stoiker (227 ff.) ableiten müssten. Diess ist aber aus einem einfachen Grunde unmöglich. Denn wenn auch Poseidonios, zugegeben dass er den *λόγος* als Kriterium aufgestellt hatte, von der Lehre anderer Stoiker abwich und daher gegen dieselbe streiten konnte, so konnte er doch diese Polemik nicht gegen die Stoiker insgesammt richten, da ja nach seiner eigenen bei Diogenes 54 (über die Zuverlässigkeit dieser Mittheilung des Diogenes s. Theil II S. 11 ff. 194 f.) vorliegenden Angabe ältere Stoiker ebenfalls den *λόγος* als Kriterium anerkannt hatten. Nun polemisirt aber Sextos gegen die Stoiker überhaupt und scheint von älteren, die etwas anderes als die *καταληπτικὴ φαντασία* als Kriterium aufgestellt hatten, nichts zu wissen (227: *ἀπολειπομένης δ' ἔτι τῆς στωικῆς δόξης παρακειμένως καὶ περὶ ταύτης λέγωμεν. κριτήριον τοίνυν φασὶν ἀληθείας εἶναι οἱ ἄνδρες οὗτοι τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν.* 253: *ἀλλὰ γὰρ οἱ μὲν ἀρχαιότεροι τῶν στωικῶν κριτήριόν φασιν εἶναι τῆς ἀληθείας τὴν καταληπτικὴν ταύτην φαντασίαν, οἱ δὲ νεώτεροι προσετίθεσαν καὶ τὸ μηδὲν ἔχουσαν ἔνστημα*). Er kann daher die Grundlage dieser Polemik, die Kenntniss der stoischen Lehre, nicht aus einer Schrift Posidons geschöpft haben.[1]) Gegen Po-

[1]) Ich muss daher meine Theil II S. 16 geäusserte, noch nicht auf genauere Untersuchung gestützte Vermuthung zurücknehmen.

sidon spricht ausserdem, dass von seinen Schriften doch hier nur die allein citirte Erklärung des platonischen Timaios (93) in Betracht kommen kann. Denn wollen wir nicht annehmen dass diese Erklärung alle ihr von der Sache gezogenen Grenzen überschritt, so ist nur glaublich dass sie aus Anlass der platonischen Erkenntnisstheorie die dieselbe vorbereitenden Ansichten seiner Vorgänger besprach, nicht aber dass sie auch die erst nach Plato hervorgetretenen Lehren berücksichtigte. Es ist daher möglich, dass der ein selbständiges Ganze bildende die Naturphilosophie behandelnde Abschnitt (89—141) auf Posidon zurückgeht. Dafür dass das Folgende Antiochos gehört, lassen sich noch positive Gründe beibringen, zuerst der welcher in der Art besteht wie Antiochos citirt wird. Diess geschieht zuerst in der Erläuterung von Karneades' Theorie (162) und zwar bei einem Nebengedanken (*ὅθεν καὶ φαντασίαν ῥητέον εἶναι πάθος τι περὶ τὸ ζῷον ἑαυτοῦ τε καὶ τοῦ ἑτέρου παραστατικόν. οἷον προσβλέψαντές τινι, φησὶν ὁ Ἀντίοχος, διατιθέμεθά πως τὴν ὄψιν, καὶ οὐχ οὕτως αὐτὴν διακειμένην ἴσχομεν ὡς πρὶν τοῦ βλέψαι διακειμένην εἴχομεν*). Dass aber Jemand nur für diesen einen Punkt eine Schrift des Antiochos zu Rathe gezogen haben sollte ist kaum denkbar, sehr wahrscheinlich daher dass die ganze Karneades betreffende Darstellung auf ihn zurückgeht und dass Sextos selber sie aus einer seiner Schriften genommen hat. Denn Poseidonios wenigstens kann sie nicht vermittelt haben, da ein Gelehrter wie dieser seine Kenntniss des Karneades sich mehr an der Quelle und nicht erst bei seinem Zeitgenossen Antiochos geholt haben würde. Zu demselben Ergebniss führt die Betrachtung der zweiten Stelle, an der Antiochos citirt wird (201).[1] Denn Poseidonios hatte

---

[1]) *Οὐκ ἄποθεν δὲ τῆς τούτων* (der Kyrenaiker) *δόξης ἐοίκασιν εἶναι καὶ οἱ ἀποφαινόμενοι κριτήριον ὑπάρχειν τῆς ἀληθείας τὰς*

nicht erst nöthig, wenn er die Lehre seines Zeitgenossen Asklepiades kennen lernen wollte, sich mit der Erklärung dunkeler Worte des Antiochos abzumühen. Diese Stelle beweist aber ausserdem, dass Sextos von Antiochos nicht bloss das betreffende Citat genommen hat. Hiergegen spricht der Charakter dieses Citates. Denn diese Worte, die an sich dunkel sind und erst vermittelst einer anderwärts gewonnenen Kenntniss auf Asklepiades sich beziehen liessen, können doch unmöglich der Zweck gewesen sein um dessentwillen Sextos oder wenn man will sein Gewährsmann die Kanonik des Antiochos nachgeschlagen hatte. Für Sextos können wir diess um so weniger annehmen, da er über Asklepiades in seinen medizinischen Schriften ausführlich gehandelt hatte [1]) und daher eine genauere Kenntniss von ihm besitzen musste als sie die dunkeln Worte des Antiochos gewähren konnten. Wenn er also dieselben trotzdem benutzt um mit ihrer Hilfe die Ansicht des Asklepiades in seiner historischen Darstellung einzuführen, so ist diess nur unter der Annahme erklärlich dass er von dem einmal gewählten Führer, dem er bisher in seiner Darstellung gefolgt war, auch in diesem Fall nicht lassen wollte. Der zweite für Antiochos als den Urheber der historischen Darstellung sprechende Grund liegt

---

αἰσθήσεις. ὅτι γὰρ ἐγένοντό τινες τὸ τοιοῦτο ἀξιοῦντες, προὖπτον πεποίηκεν Ἀντίοχος ὁ ἀπὸ τῆς Ἀκαδημίας, ἐν δευτέρῳ τῶν κανονικῶν ῥητῶς γράψας ταῦτα „ἄλλος δέ τις, ἐν ἰατρικῇ μὲν οὐδενὸς δεύτερος, ἁπτόμενος δὲ καὶ φιλοσοφίας, ἐπείθετο τὰς μὲν αἰσθήσεις ὄντως καὶ ἀληθῶς ἀντιλήψεις εἶναι, λόγῳ δὲ μηδὲν ὅλως ἡμᾶς καταλαμβάνειν“. ἔοικε γὰρ διὰ τούτων ὁ Ἀντίοχος τὴν προειρημένην τιθέναι στάσιν καὶ Ἀσκληπιάδην τὸν ἰατρὸν αἰνίττεσθαι, ἀναιροῦντα μὲν τὸ ἡγεμονικόν, κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν χρόνον αὐτῷ γενόμενον.

[1]) Wie er selber im Anschluss an die in der vorigen Anmerkung angeführten Worte sagt: *ἀλλὰ περὶ μὲν τῆς τούτου φορᾶς ποικιλώτερον καὶ κατ' ἰδίαν ἐν τοῖς ἰατρικοῖς ὑπομνήμασι διεξήλθομεν, ὥστε μὴ ἔχειν ἀνάγκην παλινῳδεῖν.*

darin, dass dessen eigenthümliche Erkenntnisstheorie auch in diesem historischen Abschnitt zum Vorschein kommt. Für Antiochos nun ist charakteristisch, dass nach demselben eine Erkenntniss nur vermittelst der Sinne möglich, die Wahrheit aber noch nicht in den Sinneseindrücken gegeben ist sondern nur vermittelst des Geistes oder der Vernunft, des Logos, daraus gewonnen werden kann[1]) und dass zweitens diese wesentlich stoische Theorie von ihm für die platonisch-aristotelische ausgegeben wurde. Es wird sich daher vor Allem fragen, ob die Darstellung, die bei Sextos von der platonischen und aristotelischen Lehre gegeben wird mit dieser Theorie des Antiochos übereinstimmt.

Als das Wesentliche der platonischen Erkenntnisstheorie wird nun bei Sextos 141 ff. bezeichnet, dass die Entscheidung über die Wahrheit von den Sinnen abhängt ohne doch in ihnen schon gegeben zu sein: *δεῖ τὸν λόγον ἐν τῷ κρίνειν τὴν ἀλήθειαν ἀπὸ τῆς ἐναργείας ὁρμᾶσθαι, εἴπερ δι᾽ ἐναργῶν ἡ κρίσις γίνεται τῶν ἀληθῶν. ἀλλ᾽ ἥ τε ἐνάργεια οὐκ ἔστιν αὐτάρκης πρὸς γνῶσιν ἀληθοῦς· οὐ γὰρ εἴ τι κατ᾽ ἐνάργειαν φαίνεται, τοῦτο καὶ κατ᾽ ἀλήθειαν ὑπάρχει· ἀλλὰ δεῖ παρεῖναι τὸ κρῖνον τί τε φαίνεται μόνον καὶ τί σὺν τῷ φαίνεσθαι ἔτι καὶ κατ᾽ ἀλήθειαν ὑπόκειται, τουτέστι τὸν λόγον. ἀμφότερα τοίνυν συνελθεῖν δεήσει, τήν τε ἐνάργειαν, ὡς ἂν ἀφετήριον οὖσαν τῷ λόγῳ πρὸς τὴν κρίσιν τῆς ἀληθείας, καὶ αὐτὸν τὸν λόγον πρὸς διάκρισιν τῆς ἐναργείας. εἰς μέντοι τὸ ἐπιβάλλειν τῇ ἐναργείᾳ καὶ τὸ ἐν ταύτῃ ἀληθὲς διακρίνειν πάλιν συνεργοῦ δεῖται ὁ λόγος τῆς αἰσθήσεως· διὰ ταύτης γὰρ τὴν φαντασίαν παραδεχόμενος ποιεῖται τὴν νόησιν καὶ τὴν ἐπιστήμην τἀληθοῦς.*

[1]) Antiochos unterschied sich durch diese Theorie auch von Posidon, da derselbe, wie ich Theil II S. 532 zu beweisen gesucht habe, auch eine Erkenntniss, die sich nur aus dem Logos ableitete, für möglich hielt.

Die Uebereinstimmung mit Antiochos ist offenbar. Ich habe auch die letzten Worte von εἰς μέντοι an hinzugefügt, weil aus ihnen namentlich erhellt, dass wir hier nicht die echt platonische Theorie vor uns haben. Denn liesse sich mit dieser auch die Ansicht vereinigen, wonach unser Denken von der sinnlichen Wahrnehmung ausgeht, so widerspricht ihr doch die in den angeführten Worten enthaltene, dass unser Geist auch die Fähigkeit die Sinneseindrücke zu beurtheilen nur den Sinnen verdanken oder dass das Denken aus der sinnlichen Wahrnehmung stammen solle. Diess ist also eine Entstellung der platonischen Lehre und zwar eine solche, die wir nicht auf Poseidonios zurückführen können; denn dieser, wie ich (Theil II S. 532) gezeigt habe, nahm ein Wirken des Geistes an, das nicht von der sinnlichen Wahrnehmung abhängen sollte. Dagegen können wir eine solche Entstellung von Antiochos erwarten, da durch dieselbe die platonische Lehre seiner eigenen gleich wurde. Denn nach Antiochos ist ein Denken ohne Begriffe nicht möglich, diese selber aber sind sämmtlich aus der sinnlichen Wahrnehmung geschöpft.[1]) Was wir hieraus schliessen können, dass ebenso, wie die Lehre Platons von Sextos dargestellt wird, sie auch von Antiochos aufgefasst wurde, wird uns unmittelbar vor Augen geführt durch Cicero, wenn der-

[1]) Cicero Acad. pr. 21 (nachdem er von den Vorstellungen Urtheilen und Schlüssen gesprochen hat, die sich aus der sinnlichen Wahrnehmung entwickeln) quo e genere nobis notitiae rerum inprimuntur, sine quibus nec intellegi quicquam nec quaeri disputarive potest. Vgl. 26 f. 30 f. Antiochos' Auffassung des Logos scheint dieselbe gewesen zu sein, die wir durch Galen de plac. Hipp. et Plat. S. 439 ff. K als chrysippisch kennen und nach der er eine Summe von Begriffen und Vorstellungen (ἐννοιῶν τέ τινων καὶ προλήψεων ἄθροισμα) ist (vgl. auch Cicero Acad. pr. 30). Das a Chrysippo pedem nusquam machten aber nach Cicero Acad. pr. 142 dem Antiochos seine Gegner zum Vorwurf.

selbe (Acad. post. 30) im Sinne des Antiochos Folgendes als akademisch-peripatetische d. h. platonische[1]) Lehre gibt: quamquam oreretur a sensibus, tamen non esse judicium veritatis in sensibus; mentem volebant esse rerum judicem.[2])

[1]) Cicero a. a. O. 17: Platonis autem auctoritate, qui varius et multiplex et copiosus fuit, una et consentiens duobus vocabulis philosophiae forma instituta est, Academicorum et Peripateticorum, qui rebus congruentes nominibus differebant.

[2]) Die hierauf folgenden Worte lauten: solam censebant idoneam cui crederetur, quia sola cerneret id quod semper esset simplex et unius modi et tale quale esset. hanc illi *ἰδέαν* appellant, jam a Platone ita nominatam, nos recte speciem possumus dicere. Man darf diese Worte nicht als Anzeichen einer zwischen Cicero und Sextos bestehenden Verschiedenheit benutzen, da bei letzterem von den Ideen nicht die Rede sei. Denn wenn dieselben auch nicht genannt werden, so sind sie doch in den von Sextos (142) aus dem Timaios citirten Worten *τὸ ὂν ἀεὶ γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον* gemeint. Da sich nun auf diese Timaiosstelle die ganze bei Sextos folgende Erklärung bezieht, so kann auch unter dem *ἀληθές, ἀλήθεια, κατ' ἀλήθειαν ὑπάρχον*, das den Gegenstand des *λόγος*, der *νόησις* und *ἐπιστήμη* bildet, nur die Idee gemeint sein. Wenn auf der anderen Seite als Gegenstand der Sinnesempfindung und der Meinung (*δόξα*) von Sextos das *γιγνόμενον μέν, ὂν δὲ οὐδέποτε* bezeichnet und hervorgehoben wird dass die Sinne ungenügend sind zur Erkenntniss der Wahrheit (*ἡ ἐνάργεια οὐκ ἔστιν αὐτάρκης πρὸς γνῶσιν ἀληθοῦς*), so stimmt hiermit überein was wir bei Cicero in den auf das Angeführte folgenden Worten lesen: sensus autem omnis hebetes et tardos esse arbitrabantur, nec percipi ullo modo res ullas, quae subjectae sensibus viderentur, quod aut ita essent parvae, ut sub sensum cadere non possent, aut ita mobiles et concitatae, ut nihil umquam unum esset et constans, ne idem quidem, quia continenter laberentur et fluerent omnia. itaque hanc omnem partem rerum opinabilem appellabant. Da ich bisher angenommen habe, dass die platonische Lehre, wie sie Antiochos auffasste, die eigene Lehre des Antiochos war, so könnte man nun einwenden, dass derselbe aber doch die Ideenlehre habe fallen lassen. Das Letztere ist wenigstens die Ansicht von Zeller (604, 1). Ich muss indessen bestreiten, dass dieselbe durch Cicero Acad. post. 30 und 33 genügend begründet ist. Cicero

Endlich mag noch auf die Bedeutung hingewiesen werden, die

---

will 30 ff. Platons Lehre geben. Diess liegt deutlich ausgesprochen in den auf diese Darstellung bezüglichen Worten (33): haec erat illis forma a Platone tradita, cujus quas acceperim dissupationes, si voltis exponam. Es ist ein ungenauer Ausdruck, wenn er trotzdem jene Darstellung mit den Worten einleitet: tertia deinde philosophiae pars, quae erat in ratione et in disserendo, sic tractabatur ab utrisque. Denn unter „beiden" können wir nach dem Vorhergehenden nur an Akademiker und Peripatetiker denken, nun sagt er selbst aber (33), dass einen Theil jener Darstellung, die Ideenlehre, Aristoteles erschüttert habe (labefactavit): Akademiker und Peripatetiker können also nicht die Vertreter der in jener Darstellung vorgetragenen Lehre sein. Auffallend ist ferner dass Cicero sich darin treu bleibt die Vertreter der angeblich nur platonischen Lehre stets in der Mehrzahl zu bezeichnen (mentem volebant — censebant — appellant u. s. w.). Hierfür liefert aber die Erklärung was wir 33 f. über die Schüler Platons lesen. Davon werden zwei Classen unterschieden: solche die wenn auch im Wesentlichen mit Platon übereinstimmend doch in Nebenpunkten von ihm abwichen, die Peripatetiker, namentlich Aristoteles Theophrast und Strabo, und Andere, die streng an der überlieferten Lehre festhielten. Das sind die älteren Akademiker, die deshalb mit folgenden Worten den Peripatetikern entgegengesetzt werden: Speusippus autem et Xenocrates, qui primi Platonis rationem auctoritatemque susceperant, et post eos Polemo et Crates unaque Crantor, in Academia congregati, diligenter ea, quae a superioribus acceperant, tuebantur. Deutlicher kann doch nicht ausgesprochen werden, dass die vorher als platonisch bezeichnete Lehre die der alten Akademiker war. Mit Rücksicht hierauf hat Cicero die Mehrzahl in der Bezeichnung der Vertreter dieser Lehre festgehalten. Und die scheinbare Ungenauigkeit des Ausdrucks in den Eingangsworten (ab utrisque) erklärt sich jetzt vielleicht dadurch, dass Cicero im Vorhergehenden sich gewöhnt hatte Akademiker und Peripatetiker in Bezug auf die Lehre immer zusammenzuwerfen. Vielleicht aber ist der Ausdruck doch richtig, und Cicero hatte ausser der nächsten auch die von 33 an folgende Darstellung im Sinne, in der neben den Akademikern auch die Peripatetiker berücksichtigt werden. Daran dass hiernach die Peripatetiker Aristoteles an der Spitze von Antiochos zu den dissen-

in dem Platon betreffenden Abschnitte des Sextos das Offen-

---

tirenden Philosophen gezählt wurden, braucht man keinen Anstoss zu nehmen. Denn dass Antiochos den Akademikern näher stand als den Peripatetikern liegt auch darin, dass er sich der akademischen und nicht der peripatetischen Schule zuzählte, und zwischen den Peripatetikern und Stoikern blieb hinsichtlich der Abweichung von der Akademie immer noch eine solche Verschiedenheit des Grades, dass man Peripatetiker und Akademiker als unter sich übereinstimmende Philosophen den Stoikern gegenüberstellen konnte. Ist diese Auffassung der ciceronischen Stelle richtig, so folgt daraus, dass die alten Akademiker und dann auch Antiochos die Ideenlehre festhielten. Die transcendentale Existenz der Ideen freilich mussten sie aufgeben. Darum konnten sie aber doch in dem Glauben stehen von Platon sich nicht zu entfernen, sobald sie sich in der Auffassung der Ideenlehre durch solche Werke wie den Philebos und die Gesetze leiten liessen. Es ist ganz wohl denkbar, dass die Akademiker und auch Antiochos, je mehr sie von der echt platonischen Ideenlehre abwichen, desto ängstlicher sich an den Namen *ἰδέαι* klammerten. Wenn Zeller ausserdem seine Behauptung, dass Antiochos die Ideenlehre habe fallen lassen, durch Hinweis auf Cicero Acad. pr. 142 (Plato autem omne judicium veritatis veritatemque ipsam, abductam ab opinionibus et a sensibus, cogitationis ipsius et mentis esse voluit. numquid horum probat noster Antiochus? ille vero ne majorum quidem suorum, ubi enim aut Xenocratem sequitur . . . aut ipsum Aristotelem ..? a Chrysippo pedem nusquam) zu stützen meint, so verwechselt er was eine gegnerische Kritik des Verhältnisses ist, in dem Antiochos zu Platon stand, mit der Auffassung, die Antiochos selber von diesem Verhältniss hatte (vgl. S. 511, 2). Dafür dass in der durch Antiochos reformirten alten Akademie die Ideenlehre, wenn auch beschnitten und entstellt, doch noch ein gewisses Dasein fristete, spricht auch ein sehr auffallender und doch noch gar nicht beachteter Umstand. Wie uns nämlich Augustin De civ. dei VII 28 berichtet, hatte Varro, als er in seiner Umdeutung der Götter der Volksreligion auf die samothrakischen Mysterien zu sprechen kam, den Jupiter auf den Himmel, die Juno auf die Erde und die Minerva auf die Ideen bezogen und zwar, worauf Augustin noch besonders hinweist, auf die Ideen im platonischen Sinn. Vom stoischen oder gar kynischen Standpunkt aus kann er diess nicht gethan haben: es bleibt also

bare (ἐναργές) hat, insofern es mit dem in der sinnlichen Wahrnehmung Gegebenen zusammenfällt. Bei Platon finden

---

nur Varro der Anhänger der alten Akademie übrig, derselbe Varro, der bei Cicero das Wort führt. — Dagegen scheint allerdings die Identificirung der platonischen mit der Lehre des Antiochos verboten zu werden durch Acad. pr. 19 ff. Die Lobsprüche, die hier den Sinnen als Mitteln des Erkennens ertheilt werden, ihre Klarheit und Sicherheit die gerühmt und namentlich dass ein „sensibus percipi" (21) überhaupt anerkannt wird, scheint mit dem was Acad. post. 31 als platonische Lehre angeführt wird „sensus omnis hebetes et tardos esse nec percipi ullo modo res ullas quae subjectae sensibus viderentur" sich nicht zu vertragen. Dieser Widerspruch erweist sich aber als ein blosser Schein durch das was wir Acad. pr. 30 als Lehre des Antiochos lesen: mens ipsa, quae sensuum fons est atque etiam ipse sensus est (Sext. dogm. I 305), naturalem vim habet quam intendit ad ea, quibus movetur. Hieraus dürfen wir schliessen, dass nach Antiochos die Sinne die Fähigkeit etwas zu erkennen nur durch Mitwirken des Geistes haben. Nur unter dieser Voraussetzung wird daher auch das Lob gelten, das ihnen 19 f. ertheilt wird. Besonders deutlich zeigt sich diess darin, dass dieses Lob auch auf das was Künstler durch sie leisten gegründet wird: adhibita vero exercitatione et arte quis est quin cernat quanta vis sit in sensibus? quam multa vident pictores in umbris et in eminentia, quae nos non videmus! quam multa quae nos fugiunt in cantu, exaudiunt in eo genere exercitati! qui primo inflatu tibicinis Antiopem esse ajunt aut Andromacham, cum id nos ne suspicemur quidem. nihil necesse est de gustatu et odoratu loqui, in quibus intellegentia, etsi vilior, est quaedam tamen. Schon dass den Sinnen hier eine intellegentia zugeschrieben wird, lässt auf ein Mitwirken des Geistes schliessen. Ausserdem wird, dass Antiochos an ein solches hierbei dachte, ausdrücklich ausgesprochen 31, wenn es von dem Geiste heisst: quocirca et sensibus utitur et artis efficit, quasi sensus alteros. Der Betrachtung der Sinne und der Schätzung ihres Werthes boten sich aber zwei Seiten dar. Entweder man sah in ihnen nur die Werkzeuge des Geistes, und dann mussten sie für unsere Erkenntniss höchst werthvoll erscheinen, oder man betrachtete sie isolirt von der Thätigkeit des Geistes, insofern sie nur die die äusseren Eindrücke aufnehmenden Organe sind, dann mussten sie, wie jedes Werkzeug in einem ähnlichen Falle, stumpf und un-

wir diese Bedeutung noch nicht;[1]) und von den späteren

brauchbar werden. Dieser letztere Gesichtspunkt ist in dem über Platons Lehre gegebenen Bericht angelegt worden, und musste angelegt werden da es hier nicht so sehr darauf ankam überhaupt die Möglichkeit und den Weg des Erkennens gegenüber den Zweifeln der Skeptiker nachzuweisen als vielmehr das Maass dessen was der Geist und was die Sinne jeder für sich dazu beitragen festzustellen. Es ist daher kein Widerspruch mehr, wenn in diesem Falle den Sinnen das „percipere“ gänzlich abgesprochen wird, das ihnen der anderen Darstellung zufolge doch in so hohem Grade eigen ist. So wird auch bei Cicero de fin. II 36, an einer Stelle die wir auf Antiochos zurückführen dürfen (vgl. Th. II S. 655 f.), die Bedeutung der Sinne für die Erkenntniss dahin eingeschränkt dass sie den Urtheilen und Schlüssen des vernünftigen Geistes das Material liefern: quod ait (Epikur) sensibus ipsis judicari voluptatem bonum esse, dolorem malum, plus tribuit sensibusm, qua nobis leges permittunt, cum privatarum litium judices sumus; nihil enim possumus judicare nisi quod est nostri judicii ..... quid judicant sensus? dulce amarum, leve asperum, prope longe, stare movere, quadratum rotundum. aequam igitur pronuntiabit sententiam ratio etc. — Antiochos entfernte sich hiernach von Platon darin dass er eine Transcendenz der Ideen nicht zugab. Nur auf diese gründet sich aber bei Platon die zweite höhere Art der Erkenntniss, die aus der Anschauung der Ideen entspringt. Eine solche zweite höhere Erkenntniss, die von den Sinnen unabhängig ist, konnte daher Antiochos nicht annehmen, so dass in seinem Sinne der Tadel ist der gegen Platon bei Cicero de fin. IV 42 ausgesprochen wird: ut quidam philosophi, cum a sensibus profecti majora quaedam et diviniora vidissent, sensus reliquerunt, sic isti, cum ex adpetitione rerum virtutis pulchritudinem aspexissent, omnia, quae praeter virtutem ipsam viderant, abjecerunt, obliti naturam omnem adpetendarum rerum ita late patere, ut a principiis permanaret ad finis, neque intellegunt se rerum illarum pulchrarum atque admirabilium fundamenta subducere. Denn dass die Worte „quidam philosophi“ auf Platon deuten, lehrt Acad. post. 30 ff., besonders wenn man 33 vergleicht: quas (die Ideen) mirifice Plato erat amplexatus ut in eis quiddam divinum esse diceret.

[1]) Die Ansicht derer, die die Eigenschaft der *ἐνάργεια* den Sinneseindrücken beilegen, gehört zu denen, die sich bei näherer

Philosophen haben die Epikureer die *ἐνάργεια* ausser den Sinneseindrücken auch den *προλήψεις* zugesprochen (Diog. X 33), die Stoiker dagegen, wie ihre Schilderung der *καταληπτικὴ φαντασία* (z. B. bei Diog. VII 46) voraussetzen lässt, nur dieser und nicht jeder aus den Sinnen entspringenden Vorstellung.[1]) Ausserdem wird von den Stoikern so-

---

Prüfung nicht bewähren. Die Vertreter derselben werden im Theaitet. p. 179 C genannt *οἱ φάσκοντες αὐτὰς* (sc. *τὰς αἰσθήσεις*) *ἐναργεῖς τε εἶναι καὶ ἐπιστήμας*. Wie Platons Auffassung der *ἐνάργεια* sich von der seines Auslegers bei Sextos unterscheidet, tritt namentlich hervor Phaid. p. 83 C. Hier wird von Sokrates als Gegenstand der Erwägung für die Seele des ächten Philosophen (*ἡ τοῦ ὡς ἀληθῶς φιλοσόφου ψυχή*) bezeichnet, *ὅτι, ἐπειδάν τις σφόδρα ἡσθῇ ἢ φοβηθῇ ἢ λυπηθῇ ἢ ἐπιθυμήσῃ, οὐδὲν τοσοῦτον κακὸν ἔπαθεν ἀπ' αὐτῶν, ὅσον ἄν τις οἰηθείη, οἷον ἢ νοσήσας ἤ τι ἀναλώσας διὰ τὰς ἐπιθυμίας, ἀλλ' ὃ πάντων μέγιστόν τε κακὸν καὶ ἔσχατόν ἐστι, τοῦτο πάσχει καὶ οὐ λογίζεται αὐτό. Τί τοῦτο, ὦ Σώκρατες; ἔφη ὁ Κέβης. Ὅτι ψυχὴ παντὸς ἀνθρώπου ἀναγκάζεται ἅμα τε ἡσθῆναι ἢ λυπηθῆναι σφόδρα ἐπί τῳ καὶ ἡγεῖται, περὶ ὃ ἂν μάλιστα τοῦτο πάσχῃ, τοῦτο ἐναργέστατόν τε εἶναι καὶ ἀληθέστατον, οὐχ οὕτως ἔχον. ταῦτα δὲ μάλιστα τὰ ὁρατά.* In diesen Worten ist bemerkenswerth erstens, dass diejenige Ansicht, welche den Sinneseindrücken (denn was zunächst nur von den Eindrücken des edelsten Sinnes, den *ὁρατά*, gesagt wird, dürfen wir auf die übrigen übertragen) *ἐνάργεια* beilegt, als ein Erzeugniss der körperlichen Begierden und Leidenschaften hingestellt, und ausserdem das *ἐναργὲς* als ein halbes Synonymum von *ἀληθὲς* oder doch als Eigenschaft eines und desselben Dinges behandelt wird. In der Darstellung, die Sextos von Platons Lehre gibt, werden *ἐνάργεια* und *ἀλήθεια* streng getrennt gehalten und jene der sinnlichen Erscheinung diese dem zu Grunde liegenden Realen zugesprochen.

[1]) Dass die Stoiker der *καταληπτικὴ φαντασία* die *ἐνάργεια* beilegten, ergibt sich auch aus Cicero Acad. pr. 17: sed quod nos facere nunc ingredimur, ut contra Academicos disseramus, id quidam e philosophis, et ei quidem non mediocres, faciundum omnino non putabant; nec vero esse ullam rationem disputare cum eis qui nihil probarent; Antipatrumque Stoicum, qui multus in eo fuisset, reprehen-

wohl als den Epikureern die ἐνάργεια mit der ἀλήθεια verknüpft, die eine reicht so weit als die andere und von einer Trennung beider, wie sie bei Sextos vollzogen wird,[1]) ist nicht die Rede. Dagegen wird in der auf Antiochos zurückgehenden ciceronischen Darstellung (Acad. pr. 19 ff.) die Augenscheinlichkeit (ἐνάργεια) nicht bloss den Sinneseindrücken zugesprochen sondern auf sie eingeschränkt. Dass Cicero die ἐνάργεια der griechischen Quelle mit perspicuitas oder evidentia wiedergibt, hat er uns (17) selber gesagt. Nun wird aber bei Cicero a. a. O. 18 f. diese perspicuitas (46 auch die evidentia) den Sinneseindrücken beigelegt und zwar so als wenn diese Eigenschaft ihnen allein zukäme, für sie charakteristisch wäre; denn nur unter dieser Voraussetzung dass ein anderes Augenscheinliches nicht anerkannt wurde, erklärt es sich, dass mit perspicua und perspicuitas schlechthin die Sinneseindrücke bezeichnet werden.[2]) Was ferner

debant, nec definiri ajebant necesse esse, quid esset cognitio aut perceptio aut, si verbum e verbo volumus, conprehensio, quam κατάληψιν illi vocant; eosque, qui persuadere vellent, esse aliquid quod conprehendi et percipi posset, inscienter facere dicebant, propterea quod nihil esset clarius ἐναργείᾳ, ut Graeci, perspicuitatem aut evidentiam nos, si placet, nominemus etc. Denn bei diesen non mediocres philosophi, die Antipater tadelten, können wir füglich nur an Stoiker denken.

[1]) Vgl. bes. 143: οὐ γὰρ εἴ τι κατ' ἐνάργειαν φαίνεται, τοῦτο καὶ κατ' ἀλήθειαν ὑπάρχει.

[2]) Wie diess doch offenbar 41 geschieht in den Worten „adversatur enim primum quod parum defigunt animos et intendunt in ea, quae perspicua sunt, ut quanta luce ea circumfusa sint, possint agnoscere“ und „oportet igitur et ea, quae pro perspicuitate responderi possunt, in promptu habere, de quibus jam diximus“. Mit diesen letzten Worten bezieht sich Cicero auf 19 ff. und ebendarauf bezieht sich auch (45) perspicuitas illa quam diximus, dort ist aber von der Augenscheinlichkeit der Sinneseindrücke (ordiamur igitur a sensibus quorum ita clara judicia et certa sunt) die Rede, wodurch

für die Darstellung des Sextos charakteristisch war, dass ihr zufolge zwischen dem Augenscheinlichen und dem Wahren unterschieden werden muss, das scheint allerdings in der Lehre des Antiochos zu fehlen. Wenigstens lässt Cicero

---

dieselben geeignet werden die Grundlage alles Wissens und Erkennens zu bilden. Wir werden daher nur eine ungenaue Ausdrucksweise Ciceros annehmen, wenn wir 44 lesen: cumque ipsa natura accuratae orationis hoc profiteatur, se aliquid patefacturam, quod non adpareat et, quo id facilius adsequatur, adhibituram et sensus et ea quae perspicua sint, qualis est istorum oratio, qui omnia non tam esse quam videri volunt? Denn streng genommen würde aus den hervorgehobenen Worten allerdings folgen, dass neben dem welches die Sinne darbieten noch ein anderes Augenscheinliches anerkannt wurde. Dasselbe lässt sich von 34 sagen: ita neque color neque corpus nec veritas nec argumentum nec sensus neque perspicuum ullum relinquitur. Aber wer wird Cicero beim Worte nehmen? Höchstens könnte man vermuthen, Antiochos habe neben dem ursprünglichen und eigentlichen Augenscheinlichen, das in den Sinneseindrücken enthalten ist, noch ein Abgeleitetes anerkannt und die Augenscheinlichkeit in diesem Sinne den Begriffen zugesprochen. Davon aber dass er ein gleich ursprüngliches nur auf geistigen Vorstellungen Beruhendes habe gelten lassen, kann nicht die Rede sein. Diese Annahme wird schon durch die Erkenntnisstheorie, wie sie 19 ff. auseinander gesetzt ist, ausgeschlossen, da in derselben für ein solches Augenscheinliches kein Raum bleibt. Ausserdem wird dieser Annahme aber auch ausdrücklich widersprochen. Denn 48 werden zwar rein geistige nicht durch Sinneseindrücke veranlasste Vorstellungen anerkannt (cum mens moveatur ipsa per sese, ut et ea declarant, quae cogitatione depingimus, et ea, quae vel dormientibus vel furiosis videntur non numquam) ihre Augenscheinlichkeit aber wird 51 auf das Bestimmteste geleugnet: omnium deinde inanium visorum una depulsio est, sive illa cogitatione informantur, quod fieri solere concedimus, sive in quiete sive per vinum sive per insaniam; nam ab omnibus ejusmodi visis perspicuitatem, quam mordicus tenere debemus, abesse dicemus. quis enim, cum sibi fingit aliquid et cogitatione depingit, non, simul ac se ipse commovit atque ad se revocavit, sentit quid intersit inter perspicua et inania?

seinen Antiocheer von einer Wahrheit der Sinneseindrücke sprechen, die mehr oder minder gross ist je nach den Umständen unter denen wir diese Eindrücke empfangen.[1]) Abgesehen davon dass wir es hier mit Worten Ciceros zu thun haben, so tritt doch auch in seiner Darstellung der Unterschied von Epikur hervor. Denn während dieser jeden Sinneseindruck für wahr erklärte und die sogenannten Sinnestäuschungen aus einem Irrthum nicht der Sinne sondern des menschlichen Meinens ableitete, so lässt der Antiocheer nur die Eindrücke solcher Sinne für wahr gelten, die gesund und in ihrer Function nicht irgendwie gehindert sind.[2]) Und doch scheint der Antiocheer die Augenscheinlichkeit den Sinneseindrücken schlechthin zuzusprechen! Die Wahrheit dagegen soll ihnen nur zukommen unter Bedingungen, die ohne das Mitwirken des Geistes nicht denkbar sind. Aus derselben ciceronischen Stelle erhellt aber auch, in wie-

---

[1]) Acad. pr. 19: meo autem judicio ita est maxima in sensibus veritas, si et sani sunt ac valentes et omnia removentur, quae obstant et inpediunt.

[2]) Nachdem er die Klarheit und Zuverlässigkeit der Sinne gerühmt hat, fährt Cicero a. a. O. fort: nec vero hoc loco exspectandum est, dum de remo inflexo aut de collo columbae respondeam; non enim is sum, qui quicquid videtur tale dicam esse quale videatur: Epicurus hoc viderit et alia multa. meo autem judicio ita est maxima in sensibus veritas, si et sani sunt ac valentes et omnia removentur, quae obstant et inpediunt. itaque et lumen mutari saepe volumus et situs earum rerum, quas intuemur, et intervalla aut contrahimus aut diducimus, multaque facimus usque eo dum aspectus ipse fidem faciat sui judicii. Hiermit vergleiche man was ohne Nennung Epikurs von ihm gesagt wird 45: nam qui voluit subvenire erroribus eis qui videntur conturbare veri cognitionem, dixitque sapientis esse opinionem a perspicuitate sejungere, nihil fecit. Dieselbe von Epikur abweichende Ansicht spricht sich auch de fin. II 36 aus, welche Stelle wir ein Recht haben als den Ausdruck von Antiochos' Meinung zu behandeln (Theil II S. 655 f.).

fern Antiochos' Lehre von der der Stoiker verschieden ist. Denn während den Epikureern gegenüber beide darin übereinstimmten, dass sie nicht jede sinnliche Wahrnehmung als solche schon für wahr hielten, so trennten sich doch ihre Ansichten, weil die Stoiker, wenn sie wirklich nur den *καταληπτικαὶ φαντασίαι* die *ἐνάργεια* zusprachen, in demselben Maasse wie die Wahrheit auch die Augenscheinlichkeit der Sinneseindrücke beschränkten, die nach Antiochos jedem Sinneseindruck als solchem zukam. So entspricht auch der Gebrauch, den Sextos von dem Wort *ἐναργὴς* macht, ganz der Weise des Antiochos und bestätigt sich von Neuem dass er der Urheber der betreffenden Darstellung ist. Wenn daher Sextos sich auf Platoniker beruft, die jene Erklärung der platonischen Lehre gegeben hätten,[1]) so sind wir berechtigt darunter an Antiochos und seine Anhänger zu denken.

Da nun aber Antiochos seine eigene Lehre nicht bloss mit der platonischen identifizirte sondern sie für wesentlich übereinstimmend auch mit der aristotelischen hielt, so dürfen wir erwarten wenn wirklich Sextos aus einer Schrift des Antiochos geschöpft hat, dass auch die Darstellung der aristotelischen Erkenntnisstheorie im Wesentlichen nur diejenige des Antiochos wiedergibt. Indessen scheint gleich der Anfang des betreffenden Abschnittes dieser Erwartung zu widersprechen, da hier dem eben festgestellten Gebrauch des Antiochos zuwider die Augenscheinlichkeit ebenso an eine Thätigkeit des Geistes wie der Sinne geknüpft wird.[2]) Dieser Widerspruch wird aber durch den weiteren Verlauf der Darstellung fast wieder aufgehoben. Denn hier ist von einer

---

[1]) 143: *περιληπτικὸν δὲ καλεῖσθαί φασι λόγον παρ' αὐτῷ οἱ Πλατωνικοὶ τὸν κοινὸν τῆς ἐναργείας καὶ τῆς ἀληθείας.*

[2]) 218: *διττὸν καὶ αὐτοὶ τὸ κριτήριον ἀπολείπουσιν, αἴσθησιν μὲν τῶν αἰσθητῶν, νόησιν δὲ τῶν νοητῶν, κοινὸν δὲ ἀμφοτέρων, ὡς ἔλεγεν ὁ Θεόφραστος, τὸ ἐναργές.*

auch den rein geistigen Vorstellungen anhaftenden Augenscheinlichkeit nicht mehr die Rede[1]) und wird eine solche nur den Eindrücken der Sinne zugesprochen.[2]) Diese Darstellung hat ferner das Eigenthümliche, dass sie die gesammte geistige Thätigkeit an die Sinne knüpft, indem sie das Wirken des *νοῦς* in ein Erzeugen von Phantasiebildern setzt, das Zustandekommen dieser Bilder aber nur unter Voraussetzung der Sinneseindrücke für möglich hält,[3]) und alle Wissenschaft und Erkenntniss nur als eine Sammlung solcher Phantasiebilder und eine Verallgemeinerung der Ein-

---

[1]) Ausser 222 wo überliefert ist: *οἱ περιπατητικοὶ τῶν φιλοσόφων διάνοιάν τε καὶ νοῦν ὀνομάζουσι, κατὰ μὲν τὸ δύνασθαι διάνοιαν, κατὰ δὲ ἐνάργειαν νοῦν.* Hier hat man aber längst das durch den Zusammenhang geforderte *ἐνέργειαν* hergestellt.

[2]) 219: *ἀπὸ μὲν γὰρ τῶν αἰσθητῶν κινεῖται ἡ αἴσθησις, ἀπὸ δὲ τῆς κατὰ ἐνάργειαν περὶ τὴν αἴσθησιν κινήσεως ἐπιγίνεταί τι κατὰ ψυχὴν κίνημα τοῖς κρείττοσι καὶ ἐξ αὐτῶν δυναμένοις κινεῖσθαι ζῴοις.* 221: *ὅταν τις προσπεσόντος κατ' ἐνάργειαν Δίωνος πάθῃ πως τὴν αἴσθησιν καὶ τραπῇ, ὑπὸ δὲ τοῦ περὶ τὴν αἴσθησιν πάθους ἐγγένηταί τις αὐτοῦ τῇ ψυχῇ φαντασία.*

[3]) 221: *τοῦτο δὲ πάλιν τὸ κίνημα* (das eine von den Sinnen sich in die Seele fortpflanzende Wirkung äusserer Eindrücke ist), *ὅπερ μνήμη τε καὶ φαντασία καλεῖται, εἶχεν ἐν ἑαυτῷ τρίτον ἐπιγινόμενον ἄλλο κίνημα τὸ τῆς λογικῆς φαντασίας, κατὰ κρίσιν λοιπὸν καὶ προαίρεσιν τὴν ἡμετέραν συμβαῖνον, ὅπερ κίνημα διάνοιά τε καὶ νοῦς προσαγορεύεται, οἷον ὅταν τις προσπεσόντος κατ' ἐνάργειαν Δίωνος πάθῃ πως τὴν αἴσθησιν καὶ τραπῇ, ὑπὸ δὲ τοῦ περὶ τὴν αἴσθησιν πάθους ἐγγένηταί τις αὐτοῦ τῇ ψυχῇ φαντασία, ἣν καὶ μνήμην πρότερον ἐλέγομεν καὶ ἴχνει παραπλήσιον ὑπάρχειν, ἀπὸ δὲ ταύτης τῆς φαντασίας ἑκουσίως ἀναζωγραφῇ αὐτῷ καὶ ἀναπλάσσῃ φάντασμα καθάπερ τὸν γενικὸν ἄνθρωπον. τὸ γὰρ δὴ τοιοῦτο κίνημα τῆς ψυχῆς κατὰ διαφόρους ἐπιβολὰς οἱ περιπατητικοὶ τῶν φιλοσόφων διάνοιάν τε καὶ νοῦν ὀνομάζουσι, κατὰ μὲν τὸ δύνασθαι διάνοιαν, κατὰ δὲ ἐνέργειαν νοῦν· ὅταν μὲν γὰρ δύνηται τοῦτον ποιεῖσθαι τὸν ἀναπλασμὸν ψυχή, τουτέστιν ὅταν πεφύκῃ, διάνοια καλεῖται, ὅταν δὲ ἐνεργητικῶς ἤδη ποιῇ, νοῦς ὀνομάζεται.*

zelvorstellungen fasst.[1]) Dem entsprechend wird zum Schluss das Verhältniss der beiden Kriterien, der Sinne und des Geistes, durch eine Vergleichung erläutert, die die Sinne als das Werkzeug, den Geist als den dasselbe benutzenden Künstler bezeichnet.[2]) In dieser Darstellung ist ebenso auffallend das Fehlen einer für die aristotelische Erkenntnisstheorie wichtigen Bestimmung, wonach der *νοῦς* einer unmittelbaren Erkenntniss fähig, ein intuitives Vermögen ist, als die Uebereinstimmung mit der platonischen Lehre, wie sie bei Sextos aufgefasst wird. Dass beides für die Ableitung von Antiochos spricht, versteht sich von selber.[3]) Der hiermit streitende Anfang, in dem die echt aristotelische Theorie erhalten zu sein und eine doppelte Anschauung, der Sinne und des Geistes, unterschieden zu werden scheint, lässt zwei Erklärungen zu. Entweder wir nehmen an, dass das *ἐναργὲς* auch das bezeichnet dessen Evidenz eine abgeleitete ist wie die der wissenschaftlichen Erkenntniss von der der sinnlichen Wahrnehmung, oder wir legen Gewicht darauf, dass für die Ansicht, wonach das *ἐναργὲς* dem Geiste mit den Sinnen ge-

---

[1]) 224: *ἀλλ' ὁ μὲν ἀθροισμὸς τῶν τοιούτων τοῦ νοῦ φαντασμάτων καὶ ἡ συγκεφαλαίωσις τῶν ἐπὶ μέρους εἰς τὸ καθόλου ἔννοια καλεῖται, ἐν δὲ τῷ ἀθροισμῷ τούτῳ καὶ τῇ συγκεφαλαιώσει τελευταῖον ὑφίσταται ἥ τε ἐπιστήμη καὶ τέχνη.*

[2]) 226: *φαίνεται οὖν ἐκ τῶν εἰρημένων πρῶτα κριτήρια τῆς τῶν πραγμάτων γνώσεως ἥ τε αἴσθησις καὶ ὁ νοῦς, ἡ μὲν ὀργάνου τρόπον ἔχουσα ὁ δὲ τεχνίτου. ὥσπερ γὰρ ἡμεῖς οὐ δυνάμεθα χωρὶς ζυγοῦ τὴν τῶν βαρέων καὶ κούφων ἐξέτασιν ποιεῖσθαι, οὐδὲ ἄτερ κανόνος τὴν τῶν εὐθέων καὶ στρεβλῶν διαφορὰν λαβεῖν, οὕτως οὐδὲ ὁ νοῦς χωρὶς αἰσθήσεως δοκιμάσαι πέφυκε τὰ πράγματα.*

[3]) Wenn Antiochos den intuitiven Nus des Aristoteles in ein von den Sinnen abhängiges, nur einer mittelbaren Erkenntniss fähiges Vermögen verwandelte, so war diess dasselbe Verfahren, wie wenn er die Ideen von Objecten der Anschauung zu Ergebnissen der Reflexion herabdrückte, die durch Bearbeitung der sinnlichen Erfahrung gewonnen werden.

meinsam ist, als Gewährsmann nur Theophrast genannt wird. In dem ersten Falle würden wir eine Verwendung des Wortes ἐναργὲς annehmen, die dem Antiochos zuzusprechen uns schon früher (S. 506 Anm.) eine Stelle Ciceros Anlass gab. Im zweiten müssten wir uns daran erinnern, dass Antiochos auch in der Ethik Theophrast keineswegs für einen durchaus treuen und zuverlässigen Interpreten der aristotelischen Lehre hielt,[1]) und könnten vermuthen, dass eine in der Originalschrift des Antiochos auch gegen die Erkenntnisstheorie dieses Peripatetikers gerichtete Polemik von Sextos oder, wer nun der Excerptor sein mag, unterdrückt worden ist.

Aber wenn auch die Auffassung der platonischen und aristotelischen Lehre, die wir bei Sextos fanden, der Annahme günstig ist, dass der zweite Theil von Sextos' historischer Darstellung auf Antiochos zurückgeht, so scheint sich dafür die Behandlung, die 227 ff. der stoischen Erkenntnisstheorie zu Theil wird, mit dieser Annahme um so weniger zu vertragen. Denn dass sich Antiochos in der Erkenntnisstheorie an die Stoiker anschloss, unterliegt keinem Zweifel,[2]) und ebenso wenig, dass er diess auch da that wo er selber glaubte nicht von der akademischen Lehre sondern nur

---

[1]) Cicero de fin. V 12. 75.

[2]) Zeller S. 603 beruft sich dafür auf Cicero Acad. pr. 143: num quid horum probat noster Antiochus? ille vero ne majorum quidem suorum: ubi enim aut Xenocratem sequitur — — — — — aut Aristotelem — —? a Chrysippo pedem nusquam. Das sind aber Worte eines Gegners, der das Thatsächliche übertrieben haben kann. Dieses Thatsächliche beschränkt sich vielleicht darauf, dass Antiochos in dem Theile seiner erkenntnisstheoretischen Darstellung, welcher die Angriffe der Skeptiker zurückwies, und das war möglicherweise ein sehr umfangreicher, die dialektischen Schriften des genannten Stoikers benutzt hatte. Denn da es sich um die Bestreitung des damaligen Skepticismus handelte, so hätte er die Mittel dazu weder bei Platon noch bei Aristoteles finden können.

von der akademischen Ausdrucksweise abzuweichen.[1]) Für uns ist wichtig, dass er insbesondere die „greifbare Vorstellung“[2]) zum Grund alles Erkennens machte und ihr so dieselbe Bedeutung gab, die sie auch bei den Stoikern hatte. Denn gerade gegen diesen Punkt der stoischen Erkenntnisstheorie scheint bei Sextos polemisirt zu werden.[3]) Denn

[1]) So erkennt sein Vertreter Lucullus bei Cicero Acad. pr. 37 die Bedeutung der Zustimmung (*συγκατάθεσις*) an, durch welche die Wahrnehmung erst zur Wahrnehmung wird. Die Zustimmung wird aber Acad. post. 40 f. als Bestandtheil der zenonischen Lehre genannt, und zwar an einem Orte, an dem nicht die gesammte Theorie des Stoikers sondern nur was er an der akademisch-peripatetischen geneuert hatte, zusammengestellt werden sollte.

[2]) Denn diess ist nach dem, was ich Th. II S. 185 f. ausgeführt habe, die richtige Uebersetzung von *καταληπτικὴ φαντασία*.

[3]) Dass Antiochos wenigstens im Wesentlichen der greifbaren Vorstellung dieselbe Bedeutung zuerkannte wie die Stoiker lässt sich nicht bezweifeln, da sein Vertreter Lucullus bei Cicero Acad. pr. 18 in diejenige Vorstellung, die die Stoiker mit dem Namen des *καταληπτὸν* bezeichneten, ausdrücklich den Anfang aller Erkenntniss setzt. Vgl. auch a. a. O. 31. Nur darüber kann man streiten, ob Antiochos zugleich mit dem Wesen auch den Namen der *καταληπτικὴ φαντασία* festgehalten hat. Aus 18 folgt es nicht, sondern nur dass er eine Vorstellung der Art wie die von den Stoikern *καταληπτὸν* oder *καταληπτικὴ φαντασία* genannte war (ein visum inpressum effictumque ex eo unde esset, quale esse non posset ex eo unde non esset) als Grund der Erkenntniss annahm. Dagegen ist auffallend, dass 19 wo von dem was das Wesen der greifbaren Vorstellung ausmacht die Rede ist diese in einer Weise bezeichnet wird, die nicht auf ein *καταληπτὸν* oder *καταληπτικὴ φαντασία* sondern auf ein *ἐναργὲς* oder *ἐνάργεια* im griechischen Original schliessen lässt. Dasselbe gilt von 37 f., namentlich wenn man diese Stelle mit Acad. post. 40 f. vergleicht. Man kann freilich einwenden, dass gerade an dieser Stelle ein „conprehendi sensibus“ begegnet dem ein *καταλαμβάνεσθαι* des griechischen Originals entsprechen würde. Hier muss man sich aber darüber klar werden dass wenn die Worte *καταληπτόν, καταληπτικὴ φαντασία* und *κατάληψις* (Acad. pr. 145) als eigenthümliche erst von

227—242 wird der Nachweis versucht, dass die Definition, welche Zenon von der *φαντασία* gab und wonach sie eine *τύπωσις ἐν ψυχῇ* ist, weder durch die Erklärungen von Kleanthes und Chrysipp noch durch das von Anderen zur Vertheidigung vorgebrachte gegen die Einwürfe der Gegner sicher gestellt worden ist. Hieraus wird der Schluss gezogen, dass schwer zu sagen ist was die Stoiker eigentlich unter der Phantasia verstanden (241: *ἀλλ᾽ ἡ μὲν φαντασία κατα τοὺς ἀπὸ τῆς στοᾶς οὕτω δυσαπόδοτός ἐστι*). Von einem Stoiker wie Posidon kann eine Kritik in dieser Form natürlich nicht herrühren. Aber auch Sextos selber kann nicht ihr Urheber sein, da dieser was er gegen die Erkenntnisstheorie der Stoiker und überhaupt der Dogmatiker einzu-

Zenon gebildete Ausdrücke bezeichnet werden sich diess nur auf die engere Bedeutung beziehen kann die er diesen Worten gab. Nicht aber kann die Eigenthümlichkeit Zenons darin bestanden haben, dass er die ursprüngliche Bedeutung von *καταλαμβάνειν* als einen bildlichen Ausdruck zur Bezeichnung des Wahrnehmens benutzte. Denn in dieser Weise hat das Wort schon Platon Phaidr. 250 D übertragen. Nicht mehr aber als dass er das Wort in dieser Weise übertragen hat, lässt sich so viel ich sehe für Antiochos nachweisen. Darauf weist, dass Acad. pr. 21 die animo conprehensa von den sensibus c. unterschieden werden, dass ebenda von einer quasi expleta rerum conprehensio die Rede ist; und auch was 31 über die *κατάληψις* gesagt wird lässt sich aus dieser allgemeinen Bedeutung erklären. Es ist bemerkenswerth, dass auch bei Sextos dogm. I 144 das Wort *καταληπτικὸς* in dieser Bedeutung erscheint: *διὰ ταύτης (τῆς αἰσθήσεως) γὰρ τὴν φαντασίαν παραδεχόμενος ποιεῖται τὴν νόησιν καὶ τὴν ἐπιστήμην τἀληθοῦς, ὥστε περιληπτικὸν αὐτὸν ὑπάρχειν τῆς τε ἐναργείας καὶ τῆς ἀληθείας, ὅπερ ἴσον ἐστὶ τῷ καταληπτικόν.* Dadurch scheint die schon mit anderen Gründen unterstützte Vermuthung, dass der Abschnitt dem die angeführten Worte angehören auf Antiochos zurückgeht, von Neuem bestätigt zu werden, und zwar um so mehr als das Wesen des *καταληπτικὸν* darein gesetzt zu werden scheint dass es nicht bloss die Sinneseindrücke sondern auch das darüber Hinausliegende umfasst. Denn hierdurch scheint die

wenden hat erst von 261 an vorbringen will.[1]) Es bleibt also nichts übrig als die Polemik auf die von Sextos benutzte Quelle zurückzuführen. Man könnte nun dieselbe in der Schrift eines Skeptikers suchen. Dem widerspricht aber die Polemik die im Zusammenhang mit der weiteren Darlegung der stoischen Ansicht gegen die Skeptiker 259 f. geführt wird.[2]) Hiernach muss der Verfasser der Quellenschrift ein

---

engere Bedeutung welche die Stoiker dem Worte gaben geradezu ausgeschlossen zu werden. Diess zu bemerken ist aber wichtig, da der Umstand, dass das Wort auch in der allgemeinen Bedeutung gebraucht wird, für sich allein noch nicht gegen stoischen Ursprung beweisen würde, wenn man wenigstens aus den verdorbenen Worten bei Diog. VII 45 schliessen darf.

[1]) Er sagt hier: *τοιοῦτο μὲν καὶ τὸ τῶν στωικῶν ἐστὶ δόγμα· πάσης δὲ σχεδὸν τῆς περὶ κριτηρίου διαφωνίας ὑπ' ὄψιν κειμένης καιρὸς ἂν εἴη τῆς ἀντιῤῥήσεως ἐφάπτεσθαι καὶ ἐπὶ τὸ κριτήριον ἐπανάγειν.*

[2]) Nachdem Sextos bemerkt hat, dass eine greifbare Vorstellung gegen die sich kein Einwand erheben lässt (*καταληπτικὴ φαντασία μηδὲν ἔχουσα ἔνστημα*) die Bürgschaft der Zuverlässigkeit (*τὴν τῆς καταλήψεως πίστιν*) in sich trägt, fährt er a. a. O. der handschriftlichen Ueberlieferung zufolge fort: *καὶ γὰρ ἄλλως τοὐναντίον ἀδύνατόν ἐστι λέγειν, κατ' ἀνάγκην τὸν ἀφιστάμενον τοῦ ἀξιοῦν ὅτι φαντασία κριτήριόν ἐστι, καθ' ἑτέρας φαντασίας ὑπόστασιν τοῦτο πάσχοντα βεβαιοῦν τὸ φαντασίαν εἶναι κριτήριον, τῆς φύσεως οἱονεὶ φέγγος ἡμῖν πρὸς ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας τὴν αἰσθητικὴν δύναμιν ἀναδούσης καὶ τὴν δι' αὐτῆς γινομένην φαντασίαν. ἄτοπον οὖν ἐστὶ τοσαύτην δύναμιν ἀθετεῖν καὶ τὸ ὥσπερ φῶς αὐτῶν ἀφαιρεῖσθαι.* Dass diese Stelle sich gegen die Skeptiker richtet, wird namentlich durch die Schlussworte ausser Zweifel gesetzt. Doch wird diese richtige Auffassung durch die Ueberlieferung erschwert. Schon Bekker erkannte, dass dieselbe fehlerhaft sei und wollte statt *κατ' ἀνάγκην* schreiben *ἀλλ' ἀνάγκη*. Einfacher scheint mir aber *καὶ ἀνάγκη*. In diesem Falle würde der Sinn sein, dass sowohl aus anderen Gründen es unmöglich ist das Gegentheil (nämlich von der aufgestellten Behauptung dass in den Sinnen und der auf sie gegründeten Phantasia das Kriterion gegeben sei) zu sagen und ausserdem

dogmatischer Philosoph gewesen sein, der die greifbare Vorstellung namentlich diejenige gegen die sich nichts einwenden lässt (*καταληπτικὴ φαντασία μηδὲν ἔχουσα ἔνστημα*) als Kriterion anerkannte. Ein solcher Philosoph war aber

(und das ist der besondere Grund) wer diess thut genöthigt ist u. s. w. Was hierauf in der Ueberlieferung folgt ist ein baarer Widerspruch. Der Gedanke ist klar: wer von der ausgesprochenen Meinung dass die Phantasia ein Kriterion ist abgeht kann nur auf Grund einer anderen Phantasia zu dieser Ansicht (denn so verstehe ich nach einem bekannten Sprachgebrauch späterer Philosophen *πάσχοντα*) und Behauptung kommen; da also seine Bestreitung der Phantasia diese selber voraussetzt, so hebt sie sich selber auf. Nach der Ueberlieferung aber würde wer von jener Meinung dass die Phantasia ein Kriterion ist abgeht auf Grund einer andern Phantasia zu der Ansicht und Behauptung kommen dass die Phantasia ein Kriterion ist. Das ist offenbarer Unsinn und daher klar dass die Worte *τὸ φαντασίαν εἶναι κριτήριον* zu streichen sind. Man könnte sie erhalten wollen, indem man *μὴ* vor *εἶναι* einsetzte. Dann wäre zwar der Widerspruch gehoben aber ein müssiger Zusatz geschaffen, da die Rückbeziehung des *τοῦτο* auf den in *ἀφιστάμενον τοῦ ἀξιοῦν* liegenden Gedanken zur Genüge klar ist. Dass Sextos denselben Gedanken aussprechen wollte, den ich eben in seine Worte gelegt habe, ergibt sich auch aus dem was auf die angeführte Stelle folgt: *ὃν γὰρ τρόπον ὁ χρώματα μὲν ἀπολείπων καὶ τὰς ἐν τούτοις διαφοράς, τὴν δὲ ὅρασιν ἀναιρῶν ὡς ἀνύπαρκτον ἢ ἄπιστον, καὶ φωνὰς μὲν εἶναι λέγων, ἀκοὴν δὲ μὴ ὑπάρχειν ἀξιῶν, σφόδρα ἐστὶν ἄτοπος (δι' ὧν γὰρ ἐνοήσαμεν χρώματα καὶ φωνάς, ἐκείνων ἀπόντων οὐδὲ χρῆσθαι δυνατοὶ χρώμασιν ἢ φωναῖς), οὕτω καὶ τὰ πράγματα μὲν ὁμολογῶν, τὴν δὲ φαντασίαν τῆς αἰσθήσεως, δι' ἧς τῶν πραγμάτων ἀντιλαμβάνεται, διαβάλλων τελέως ἐστὶν ἐμβρόντητος, καὶ τοῖς ἀψύχοις ἴσον αὑτὸν ποιῶν.* Denn man wird die Worte *τὰ πράγματα μὲν ὁμολογῶν* nicht missverstehen. Unter *πράγματα* kann nach dem Zusammenhang nur an den Satz gedacht werden dass die Phantasie das Kriterion ist, der ein *πρᾶγμα* genannt werden kann insofern er Gegenstand des Denkens ist. Diesen Satz geben die Ungenannten zu (*ὁμολογῶν*), wenigstens thatsächlich, obgleich sie im Gegentheil behaupten dass die Phantasia kein Kriterion sei; denn eben dass sie etwas behaupten und eine positive Meinung aussprechen, setzt eine

Antiochos.[1]) Es frägt sich daher, ob nicht bei näherer Betrachtung die bei Sextos an dem stoischen Kriterion geübte Kritik sich als eine herausstellt die auch die Billigung des Antiochos finden konnte. Hier ist nun zu beachten, dass diese Kritik den logischen Werth der greifbaren Vorstellung nicht im Geringsten antastet. Nirgends wird bestritten, dass von einem Realen ausgehende und demselben entsprechende Vorstellungen solcher Art wie sie von einem Nicht-Realen nicht ausgehen würden d. h. solche Vorstellungen wie nach der Lehre der Stoiker die greifbaren sein sollten (Sextos 248: *καταληπτικὴ δέ ἐστιν ἡ ἀπὸ ὑπάρχοντος καὶ κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη, ὁποία οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος*) in Wahrheit

Phantasia als Grund voraus. — Man kann übrigens noch Sext. dogm. II 360 vergleichen, wo die hier vertheidigte Ansicht, dass die Thatsachen der Phantasia das sicherste Kriterion abgeben und dass ein dieselben bestreitendes Denken sich selber zerstört, ausdrücklich den Dogmatikern zugeschrieben wird: *ἀλλὰ τὰ φαινόμενα, φασὶν οἱ δογματικοί, πάντως δεῖ τιθέναι, πρῶτον ὅτι οὐδὲν ἔχομεν πιστότερον αὐτῶν, εἶθ' ὅτι ὁ κινῶν αὐτὰ λόγος αὐτὸς ὑφ' ἑαυτοῦ περιτρέπεται.*

[1]) Bei Sextos wird, nachdem im Sinne jüngerer Stoiker die greifbare Vorstellung, gegen die sich nichts einwenden lässt, als Kriterion bezeichnet worden ist, hieraus erklärt, dass die Menschen alles thun um solche Einwände zu beseitigen; denn da solche Einwände sich darauf gründen können dass wir um etwas genau zu erkennen zu weit entfernt oder dass unsere Sinnesorgane getrübt sind, so treten die Menschen dem Gegenstand der Wahrnehmung näher oder reiben sich die Augen (p. 258: *διὸ δὴ καὶ πᾶς ἄνθρωπος, ὅταν τι σπουδάζῃ μετὰ ἀκριβείας καταλαμβάνεσθαι, τὴν τοιαύτην φαντασίαν ἐξ ἑαυτοῦ μεταδιώκειν φαίνεται, οἷον ἐπὶ τῶν ὁρατῶν, ὅταν ἀμυδρὰν λαμβάνῃ τοῦ ὑποκειμένου φαντασίαν. ἐντείνει γὰρ τὴν ὄψιν καὶ σύνεγγυς ἔρχεται τοῦ ὁρωμένου ὡς τέλεον μὴ πλανᾶσθαι, παρατρίβει γὰρ τοὺς ὀφθαλμούς, καὶ καθόλου πάντα ποιεῖ μέχρις ἂν τρανὴν καὶ πληκτικὴν σπάσῃ τοῦ κρινομένου φαντασίαν, ὡς ἐν ταύτῃ κειμένην θεωρῶν τὴν τῆς καταλήψεως πίστιν*). Dass wir aber, ehe wir einem Sinneseindruck volles Vertrauen schenken, erst alle die

existiren oder das Kriterion sind. Die Bestreitung richtet sich nicht gegen die Bedeutung, die diesen Vorstellungen für die Erkenntnisstheorie sondern gegen diejenige die ihnen für die Psychologie zukommt, und es werden nur solche stoische Definitionen berücksichtigt, die von der Wahrheit oder Unwahrheit dieser Vorstellungen absehen und ihr Wesen lediglich bezeichnen insofern sie Vorgänge unseres Seelenlebens sind. Daher werden bestritten die zenonische Definition, wonach die Phantasia ein Abdruck in der Seele (τύπωσις ἐν ψυχῇ) ist und die verschiedenen Erklärungen, die hiervon die Späteren, insbesondere Kleanthes und Chrysipp, gegeben hatten. Nichts nöthigt uns zu der Annahme, dass Antiochos das Wesen der Phantasia in derselben Weise aufgefasst habe; daraus dass er den Werth derselben für die Erkenntniss ebenso hoch schätzte wie die Stoiker ergibt es sich noch nicht. Viel näher liegt die Annahme, dass Antiochos sich auch hier an die akademisch-peripatetische Schule angeschlossen habe. Die Definition, welche Aristoteles von der Phantasia gibt, lautet in der Schrift von der

---

Hindernisse beseitigen die sich seiner Reinheit möglicherweise entgegenstellen, forderte auch Antiochos nach Cicero Acad. pr. 19: meo autem judicio ita est maxima in sensibus veritas, si et sani sunt ac valentes et omnia removentur, quae obstant et inpediunt. itaque et lumen mutari saepe volumus et situs earum rerum, quas intuemur, et intervalla aut contrahimus aut diducimus, multaque facimus usque eo dum aspectus ipse fidem faciat sui judicii (μέχρις ἂν τρανὴν καὶ πληκτικὴν σπάσῃ τοῦ κρινομένου φαντασίαν). 46: quamobrem cum duae causae perspicuis et evidentibus rebus adversentur, auxilia totidem sunt contra conparanda. adversatur enim primum, quod parum defigunt animos et intendunt in ea quae perspicua sunt (ἐντείνει τὴν ὄψιν), ut, quanta luce ea circumfusa sint, possint agnoscere. — Auch was wir bei Sextos 257 als Ansicht jüngerer Stoiker lesen, dass die greifbare keinen Einwand zulassende Vorstellung sich die Zustimmung (συγκατάθεσις) erzwingt, kehrt als Ansicht des Antiochos bei Cicero Acad. pr. 38 wieder.

Seele (III 4 p. 429ᵃ 1): *ἡ φαντασία ἂν εἴη κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ' ἐνέργειαν γιγνομένης*. Hiermit stimmt die Auffassung der Phantasia, die Sextos den Peripatetikern zuschreibt, überein.[1]) Vortheilhaft unterscheidet sich diese von der stoischen dadurch dass sie von den bei Sextos erwähnten Einwürfen nicht betroffen wird. Hinsichtlich der von Chrysipp gegen Kleanthes gerichteten versteht es sich von selbst, da dieselben die Körperlichkeit der Vorstellungen zur Voraussetzung haben (229 f.). Sie leidet aber auch nicht an der Unbestimmtheit, die man sowohl der ursprünglichen Definition Chrysipps wie der modificirten zum Vorwurf machen konnte.[2]) Vom Standpunkt dieser Definition aus konnte daher Antiochos recht wohl mit der Kritik einverstanden sein, wie sie bei Sextos an der stoischen Auffassung der Phantasia geübt wird. Legt man darauf Gewicht (wie diess Zeller II 2 S. 546 Anm. thut), dass die Phantasia eine Bewegung (*κίνησις, κίνημα*) sei, so kann man die Vermuthung,

[1]) A. a. O. 219: *ἀπὸ μὲν γὰρ τῶν αἰσθητῶν κινεῖται ἡ αἴσθησις, ἀπὸ δὲ τῆς κατὰ ἐνάργειαν περὶ τὴν αἴσθησιν κινήσεως ἐπιγίνεταί τι κατὰ ψυχὴν κίνημα .... ὅπερ μνήμη τε καὶ φαντασία καλεῖται παρ' αὐτοῖς.*

[2]) Die modificirte Definition Chrysipps lautet (236), dass die Phantasia sei *ἑτεροίωσις περὶ τὸ ἡγεμονικόν*. Dieselbe Definition, sagten die Gegner, würde auch auf *ὁρμή, συγκατάθεσις* und *κατάληψις* passen. Fassen wir nun mit den Peripatetikern bei Sextos die Phantasia als eine Seelenbewegung, die zwar von der sinnlichen Wahrnehmung ausgeht aber nicht die Sinnesaffection als solche darstellt sondern den Gegenstand durch den dieselbe hervorgerufen worden ist (Sextos 219: *μνήμη μὲν τοῦ περὶ τὴν αἴσθησιν πάθους, φαντασία δὲ τοῦ ἐμποιήσαντος τῇ αἰσθήσει τὸ πάθος αἰσθητοῦ*, vgl. dazu 161 ff.), so können die drei genannten Seelenvorgänge nicht mehr mit ihr verwechselt werden. Diese Definition ist auch gegen den Einwurf geschützt, den man gegen Chrysipps ursprüngliche Definition geltend machen konnte, dass ihr zufolge jede Verletzung des Fingers oder ein Jucken an der Hand schon eine Phantasia hervorrufe (232).

dass Antiochos in der Auffassung der Phantasia auf Aristoteles und nicht auf die Stoiker zurückgegangen sei, auch durch Stellen wie Cicero Acad. pr. 30. 34. 48 bestätigen, in denen das einzelne Phantasiebild (visum) aus einer Bewegung (moveri) des Geistes abgeleitet wird.[1]) Ein sehr nahe liegender Einwand ist noch zurückzuweisen. Da wo Lucullus im Namen des Antiochos die stoische Definition der greifbaren Vorstellung billigt (Cicero Acad. pr. 18) definirt er dieselbe als visum inpressum effictumque ex eo etc. Hieraus scheint zu folgen, dass Antiochos ebenso wie die Stoiker die Phantasia als eine *τύπωσις* fasste. Uebereilt würde es aber sein, wollte man daraus schliessen, dass Antiochos das Wesen der Phantasia anders bestimmt habe als Aristoteles; denn auch dieser hat die Phantasiebilder den Abdrücken verglichen die das Siegel im Wachs macht (de mem. 1 p. 450ª 27 ff.) und im Grunde dasselbe thun die Peripatetiker bei Sextos, wenn sie das Phantasiebild eine von der sinnlichen Wahrnehmung in der Seele zurückgelassene Spur (*ἴχνος*) nennen (220).

Dass der philosophische Standpunkt dessen von dem Sextos seine historische Darstellung genommen hat, so weit wir ihn noch erkennen können, kein anderer ist als derjenige auf den die Ueberlieferung Antiochos stellt, ist durch das Gesagte bewiesen. Dieses Resultat wird dadurch bestätigt dass in einem einzelnen Falle auch die Form in der die Polemik gegen die Skeptiker geführt wird dieselbe ist bei Sextos und bei Cicero. Bei Sextos heisst es (260) von dem Skeptiker der die greifbare keinem Einwand ausgesetzte Vorstellung nicht als Kriterion gelten lassen will: *τὰ πράγματα*

---

[1]) Bei Sextos 162 scheint freilich Antiochos die Phantasia für *ἀλλοίωσις* zu erklären. Es darf aber nicht übersehen werden, dass Antiochos dort zunächst nur Referent über die Lehre des Karneades ist.

μὲν ὁμολογῶν τὴν δὲ φαντασίαν τῆς αἰσθήσεως, δι' ἧς τῶν πραγμάτων ἀντιλαμβάνεται, διαβάλλων τελέως ἐστὶν ἐμβρόντητος, καὶ τοῖς ἀψύχοις ἴσον αὐτὸν ποιῶν (vgl. 160). Gegen dieselben Skeptiker bemerkt Lucullus bei Cicero Acad. pr. 31 Folgendes: ergo ei qui negant quicquam posse conprehendi, haec ipsa eripiunt vel instrumenta vel ornamenta vitae, vel potius etiam totam vitam evertunt funditus ipsumque animal orbant animo, ut difficile sit de temeritate eorum perinde ut causa postulat dicere (vgl. 38). Bemerkenswerth ist ferner dass in dem gleichen gegen die Skeptiker polemisirenden Abschnitt bei Sextos die greifbare Vorstellung dem Lichte verglichen wird,[1]) dieselbe Vergleichung aber in einem früheren Abschnitt wiederkehrt, für den als Gewährsmann Antiochos ausdrücklich genannt wird.[2])

Soll aber einmal eine Schrift des Antiochos die Quelle sein, dann kann auch keine andere in Betracht kommen als die *Κανονικὰ* betitelte, da diess die einzige ist, die von Sextos genannt wird (201). Auf dieselbe Schrift scheint

[1]) 259: *καὶ γὰρ ἄλλως τοὐναντίον ἀδύνατόν ἐστι λέγειν καὶ ἀνάγκη* (über diese Schreibart st. des überlieferten *κατ' ἀνάγκην* s. S. 514, 2 *τὸν ἀφιστάμενον τοῦ ἀξιοῦν, ὅτι φαντασία κριτήριόν ἐστι, καθ' ἑτέρας φαντασίας ὑπόστασιν τοῦτο πάσχοντα βεβαιοῦν* (darüber dass die hierauf folgenden Worte *τὸ φαντασίαν εἶναι κριτήριον* zu streichen sind, s. o.), *τῆς φύσεως οἱονεὶ φέγγος ἡμῖν πρὸς ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας τὴν αἰσθητικὴν δύναμιν ἀναδούσης καὶ τὴν δι' αὐτῆς γινομένην φαντασίαν. ἄτοπον οὖν ἐστὶ τοσαύτην δύναμιν ἀθετεῖν καὶ τὸ ὥσπερ φῶς αὐτῶν ἀφαιρεῖσθαι.*

[2]) 163: *ὥσπερ οὖν τὸ φῶς ἑαυτό τε δείκνυσι καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ, οὕτω καὶ ἡ φαντασία, ἀρχηγὸς οὖσα τῆς περὶ τὸ ζῷον εἰδήσεως, φωτὸς δίκην ἑαυτήν τε ἐμφανίζειν ὀφείλει καὶ τοῦ ποιήσαντος αὐτὴν ἐναργοῦς ἐνδεικτικὴ καθεστάναι.* Auch hier darf man aber nicht vergessen, worauf ich schon S. 519, 1 hingewiesen habe, dass Antiochos zunächst nur als Referent über die Lehre des Karneades citirt wird.

auch der Ausdruck *κανονίζεσθαι*[1]) und die Vergleichung der sinnlichen Wahrnehmung als des Kriterions mit dem *κανὼν*[2]) zu deuten. Es ist bemerkenswerth, dass des entsprechenden lateinischen Wortes regula sich der Antiocheer bei Cicero mehrmals[3]) bedient. —

Wollte man aus der historischen Darstellung des Sextos einen Abschnitt für Ainesidemos retten, so könnte diess nur derjenige sein, der die älteren Philosophen aufzählt, welche das Vorhandensein eines Kriterions leugneten d. h. die Vorläufer der späteren Skeptiker (47—89). Dass der Urheber dessen was dieser Abschnitt enthält ein anderer ist als der dem die Geschichte der dogmatischen Philosophen gehört, habe ich schon angedeutet, als ich (S. 77 ff.) auf die verschiedene Auslegung hinwies, die dieselben Verse des Xenophanes in den beiden Abschnitten finden. Die Auslegung des zweiten auf einen Dogmatiker zurückgehenden Abschnittes weiss dem eleatischen Philosophen das Geständniss abzupressen, dass wenn auch nicht der Logos so doch eine

---

1) 175: *τῷ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τάς τε κρίσεις καὶ τὰς πράξεις κανονίζεσθαι συμβέβηκεν*, vgl. 158.

2) 226 wird erst das Verhältniss zwischen Sinneswahrnehmung und Vernunft (*νοῦς*) dem zwischen *ὄργανον* und *τεχνίτης* gleichgestellt und dann so fortgefahren: *ὥσπερ γὰρ ἡμεῖς οὐ δυνάμεθα χωρὶς ζυγοῦ τὴν τῶν βαρέων καὶ κούφων ἐξέτασιν ποιεῖσθαι, οὐδὲ ἄτερ κανόνος τὴν τῶν εὐθέων καὶ στρεβλῶν διαφορὰν λαβεῖν, οὕτως οὐδὲ ὁ νοῦς χωρὶς αἰσθήσεως δοκιμάσαι πέφυκε τὰ πράγματα.* Vgl. hiermit 29 ff. und bes. 36; ausserdem II 3.

3) Acad. pr. 29. 32. 33. Namentlich die zweite dieser Stellen muss beachtet werden: volunt enim probabile aliquid esse et quasi veri simile, eaque se uti regula et in agenda vita et in quaerendo ac disserendo. Bedenken wir dass die skeptischen Akademiker gemeint sind, so ist frappant die Uebereinstimmung der ciceronischen Worte mit den ebenfalls auf die Akademiker bezüglichen bei Sextos 175: *τῷ γὰρ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* (das probabile) *τάς τε κρίσεις καὶ τὰς πράξεις κανονίζεσθαι συμβέβηκεν.*

Art von Logos (*δοξαστὸς λόγος*) das Kriterion sei, dass nicht jedes Erfassen der Wahrheit sondern nur das wissenschaftliche unmöglich sei (*φαίνεται μὴ πᾶσαν κατάληψιν ἀναιρεῖν ἀλλὰ τὴν ἐπιστημονικήν τε καὶ ἀδιάπτωτον*); im ersten dagegen wird er den Skeptikern beigezählt, denen die jedes Erfassen der Wahrheit, nicht bloss das wissenschaftliche für unmöglich erklärten. Da nun wie wir aus Diog. IX 72 ersehen die Pyrrhoneer Xenophanes unter ihre Vorgänger rechneten, so liegt die Vermuthung nahe dass der erste Abschnitt des Sextos von einem Skeptiker dieser Richtung stamme, also von Ainesidem. Ehe wir aber diesen Schluss wirklich ziehen, wird es gut sein die ganze bezügliche Stelle herzusetzen und näher zu prüfen (49 ff.): *ὧν* (diejenigen die jedes Kriterion aufhoben sind gemeint) *Ξενοφάνης μὲν κατά τινας εἰπὼν πάντα ἀκατάληπτα ἐπὶ ταύτης ἐστὶ τῆς φορᾶς, ἐν οἷς γράφει*

καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔ τις ἀνὴρ ἴδεν οὐδέ τις ἔσται
εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων·
εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών,
αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε, δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

διὰ τούτων γὰρ σαφὲς μὲν ἔοικε λέγειν τἀληθὲς καὶ τὸ γνώριμον, καθὸ καὶ λέγεται

ἁπλοῦς ὁ μῦθος τῆς ἀληθείας ἔφυ,

ἄνδρα δὲ τὸν ἄνθρωπον, τῷ εἰδικῷ καταχρώμενος ἀντὶ τοῖ γένους· εἶδος γὰρ ἀνθρώπου καθέστηκεν ὁ ἀνήρ. σύνηθες δ' ἔστι τούτῳ χρῆσθαι τῷ τρόπῳ τῆς φράσεως καὶ Ἱπποκράτει, ὅταν λέγῃ „γυνὴ ἀμφιδέξιος οὐ γίνεται", τουτέστι θήλεια ἐν τοῖς δεξιοῖς μέρεσι τῆς μήτρας οὐ συνίσταται. ἀμφὶ θεῶν δὲ ὑποδειγματικῶς περί τινος τῶν ἀδήλων, δόκον δὲ τὴν δόκησιν καὶ τὴν δόξαν. ὥστε τοιοῦτον εἶναι κατὰ ἐξάπλωσιν τὸ ὑπ' αὐτοῦ λεγόμενον „τὸ μὲν οὖν

ἀληθὲς καὶ γνώριμον οὐδεὶς ἄνθρωπος οἶδε, τό γε ἐν τοῖς ἀδήλοις πράγμασιν· κἂν γὰρ ἐκ τύχης ἐπιβάλλῃ τούτῳ, ὅμως οὐκ οἶδεν ὅτι ἐπιβέβληκεν αὐτῷ, ἀλλ' οἴεται καὶ δοκεῖ." *ὥσπερ γὰρ εἰ ἐν ζοφερῷ οἰκήματι καὶ πολλὰ ἔχοντι κειμήλια ὑποθοίμεθά τινας χρυσὸν ζητοῦντας, ὑποπεσεῖται διότι ἕκαστος μὲν τούτων λαβόμενός τινος τῶν ἐν τῷ οἰκήματι κειμένων οἰήσεται τοῦ χρυσοῦ δεδράχθαι, οὐδεὶς δὲ αὐτῶν ἔσται πεπεισμένος ὅτι τῷ χρυσῷ περιέπεσε, κἂν μάλιστα τύχῃ τούτῳ περιπεπτωκώς, ὧδε καὶ εἰς τουτονὶ τὸν κόσμον ὥσπερ τινὰ μέγαν οἶκον παρῆλθε πλῆθος φιλοσόφων ἐπὶ τὴν τῆς ἀληθείας ζήτησιν, ἧς τὸν λαβόμενον εἰκός ἐστιν ἀπιστεῖν ὅτι εὐστόχησεν.* Diese Worte zeigen bei näherer Betrachtung dass man den Stifter der eleatischen Schule zum Vertreter nicht des Skepticismus überhaupt sondern einer besondern Art desselben machte. Ich habe früher (S. 29, 1) von dem Unterschied der akademischen und pyrrhonischen Skepsis gesprochen und denselben darein gesetzt, dass die Akademiker es überhaupt für unmöglich erklärten die Wahrheit zu finden, die Pyrrhoneer nur bestritten dass sie bis jetzt gefunden sei. Hält man nun diesen Unterschied fest, so erscheint Xenophanes in der angeführten Stelle als ein Vertreter nicht der pyrrhonischen sondern der akademischen Skepsis. Denn, was die letztere charakterisirt, die absolute Leugnung der Möglichkeit jedes Wissens wird ihm hier zugeschrieben, und es wird diese Leugnung auf die Ununterscheidbarkeit der wahren und falschen Vorstellungen [1]) d. h. auf den Grund gestützt, dessen sich die Akademiker vorzüglich bedienten. [2]) Wir werden daher Sextos' Gewährsmann nicht bei den Pyr-

---

[1]) Denn auf diese bezieht sich doch 52 *ὥσπερ γὰρ εἰ ἐν ζοφερῷ οἰκήματι κτλ.*

[2]) Sext. dogm. I 164. 252. 402 ff.

rhoneern sondern bei den Akademikern suchen, und denken in diesem Falle natürlich an Kleitomachos (vgl. dogm. III 1. 182. math. II 20).[1])

---

[1]) Dieser Excurs war schon niedergeschrieben als Natorps Abhandlung über Ainesidem (Rhein. Mus. 1883 S. 28 ff.) erschien. Hiernach wäre der Quellenschriftsteller den wir suchten nicht Antiochos sondern der genannte Pyrrhoneer gewesen. Nach der ausführlichen Begründung meiner eigenen Ansicht brauche ich mich auf eine Widerlegung dieser abweichenden nicht noch einzulassen. Nur zwei Punkte will ich hervorheben. Der eine ist dass Natorp selber sich zu wesentlichen Einschränkungen seiner Hypothese genöthigt sieht (S. 133, 1); der andere dass das Fundament seiner Untersuchung die vorausgesetzte Identität der von Ainesidem bei Photios berücksichtigten theilweise stoisirenden Akademiker mit Antiochos bildet, dieses Fundament aber durch meine frühere Erörterung (S. 230 ff.) zerstört worden ist.

Excurs II

(zu S. 214, 1).

Um Philon die Lehre vom Augenscheinlichen zuzuweisen und insbesondere auch um dessen Inhalt genauer zu bestimmen hat Zeller sich auf Cicero berufen, der ein Schüler Philons war und bei dem das unmittelbare Wissen eine so grosse Rolle spiele. Zeller hat von letzterem insbesondere S. 659 f. gehandelt. Aber ist denn durch das was er dort bemerkt wirklich bewiesen, dass Cicero ein solches Wissen angenommen habe wie kein anderer Philosoph, Philon ausgenommen, vor ihm? Das unmittelbare Wissen Ciceros, sagt Zeller, sei ein angebornes und ein solches hätten weder Platon und Aristoteles noch Epikur und Zenon behauptet. Nun ist es richtig, die platonischen Ideen sind dem Menschen nicht von Anfang an mit voller Klarheit gegenwärtig, vielmehr muss die Erinnerung daran erst durch methodisches Studium geweckt werden: insofern kann also mit Bezug auf sie von einem angebornen Wissen nicht gesprochen werden, sondern nur von angebornen Keimen des Wissens die erst entwickelt werden müssen. Ist es aber mit dem angebornen Wissen Ciceros etwa anders? Dass auch dieses nicht schon in sich vollendet ist, dass es noch nicht auf den Namen eines Wissens im strengen Sinne Anspruch hat, zeigt vielmehr deutlich eine Stelle auf die auch Zeller einen besonderen Werth zu legen scheint, de fin. V 59: (natura homini) dedit talem mentem, quae omnem virtutem

accipere posset, ingenuitque sine doctrina notitias parvas rerum maximarum et quasi instituit docere et induxit in ea quae inerant tanquam elementa virtutis. Hätte Cicero sich die sittlichen Grundbegriffe als vollkommen klare, als ein Wissen gedacht, so würde er sie nicht notitias parvas genannt haben: denn darin liegt ausgesprochen dass sie nur die Anfänge von Begriffen sind, nicht schon selbst eine volle Erkenntniss enthalten. War Ciceros Gedanke, nur wenige sittliche Grundbegriffe habe die Natur in unsere Seele gepflanzt, diese aber mit vollkommner Klarheit, so hätte er sagen müssen notitias paucas. Man sieht also dass in dieser Hinsicht der Unterschied zwischen dem angebornen Wissen Ciceros und den platonischen Ideen doch nicht so bedeutend ist. Aber freilich in anderer Hinsicht ist ein solcher nicht zu verkennen: denn während die Ideen nicht so sehr der Anfang als das Ziel aller Forschung sind, verhält es sich mit dem unmittelbaren Wissen Ciceros gerade umgekehrt. Es ist dies diejenige Seite des ciceronischen Wissens auf der seine Aehnlichkeit mit der epikureisch-stoischen Prolepsis uns entgegentritt (s. über diese Cicero nat. deor. I 43. Sext. math. I 57. Clemens Alex. Strom. II 157 Sylb. Diog. VII 54). Beide aber deshalb mit einander zu identificiren verbietet uns Zeller, der zwischen ihnen den wesentlichen Unterschied findet dass das Wissen Ciceros uns angeboren sein soll die Prolepsis dagegen erst aus der Erfahrung abstrahirt ist. Sehen wir zu ob dieser Unterschied wirklich besteht. Das ist richtig, die Prolepseis sind keine angebornen Vorstellungen. Aber sind es diejenigen um derentwillen Zeller Cicero die Lehre vom angebornen Wissen zuschreibt? Zu dieser Annahme ist er geführt worden durch Stellen wie Tusc. III 2: sunt enim ingeniis nostris semina innata virtutum. Dass indessen innatus immer die Bedeutung von „angeboren“ haben müsse, ist von Schoemann zu

Cicero nat. deor. I 44 bestritten worden. Nach ihm könnte es auch bloss die naturgemässe Entstehung in der Seele bezeichnen. In diesem Falle würde aber was Zeller das angeborne Wissen nannte sich von der Prolepsis nicht mehr unterscheiden; denn das Eigenthümliche der letzteren beruht ja gerade darauf dass sie nicht wie andere Vorstellungen künstlich hervorgebracht wird sondern auf natürlichem Wege, uns unbewusst in der Seele entsteht (*ἔννοια φυσικὴ τῶν καθόλου* wird sie bei Diog. VII 54 definirt. Plutarch. plac. IV 11 = Diels doxogr. S. 400, 17 ff.). In derselben Weise liesse sich dann auch das „ingenuit" in den schon angeführten Worten de fin. V 59 fassen. Ich will aber die Unzulässigkeit dieser Erklärung zugeben, so bleibt die Möglichkeit eines Missverständnisses auf die bereits Madvig zu de fin. I 31 hingedeutet hat. Cicero konnte einen griechischen Autor, der von Vorstellungen sprach die die Natur selber uns eingepflanzt habe und darunter solche meinte die auf natürlichem Wege entstanden seien, dahin missverstehen als ob er angeborne Vorstellungen gemeint habe und also an die Stelle der natürlichen Vorstellungen überhaupt eine besondere Art derselben setzen. Die Annahme eines solchen Missverständnisses ist doch wohl so schwierig nicht, und wir werden sie immer noch lieber machen ehe wir Cicero eine so absonderliche Lehre wie die vom angebornen Wissen sein würde zutrauen. Hat doch Zeller selber (III 1 S. 389, 2) Cicero ein Missverständniss dieser Art Schuld gegeben! Um so leichter ist ein solches denkbar, wenn wir uns des griechischen Ausdrucks *ἔμφυτος* erinnern der gebraucht wurde um natürliche aber darum noch nicht angeborne Vorstellungen (die *προλήψεις* nannte Chrysipp so nach Plut. de rep. Stoic. c. 17 p. 1041 E) zu bezeichnen und den es doch sehr nahe lag durch innatus wiederzugeben. Mag es sich aber hiermit verhalten wie es will, wir bedürfen dieser Erörte-

rung nicht. Denn auch ohne sie ist es eine Thatsache dass Cicero gelegentlich von angebornen Vorstellungen zu sprechen scheint und dabei doch nichts weiter als die Prolepseis im Sinne hat. Diess sehen wir deutlich nat. deor. I 44: cum enim non instituto aliquo aut more aut lege sit opinio constituta maneatque ad unum omnium firma consensio, intellegi necesse est esse deos, quoniam insitas eorum vel potius innatas cognitiones habemus. Dass unter den innatae cognitiones die Prolepseis zu verstehen sind, lehrt der Zusammenhang in dem die angeführten Worte stehen. Ausserdem hat Schömann noch auf II 12 hingewiesen wo mit Bezug auf die stoische Prolepsis gesagt wird: omnibus innatum est et in animo quasi insculptum esse deos. Was kann uns nun noch hindern in Ciceros angebornem Wissen die Prolepsis zu erkennen? In der schon angeführten Stelle de fin. V 59 wird hervorgehoben dass es sine doctrina entstanden sei; ebenso sagten aber die Stoiker von der Prolepsis dass sie *ἄνευ διδασκαλίας* zu Stande komme wie wir aus Plut. plac. IV 11 (= Diels doxogr. S. 400, 17 ff.: *τῶν δὲ ἐννοιῶν αἱ μὲν φυσικῶς γίνονται κατὰ τοὺς εἰρημένους τρόπους καὶ ἀνεπιτεχνήτως, αἱ δὲ ἤδη δι' ἡμετέρας διδασκαλίας καὶ ἐπιμελείας. αὗται μὲν οὖν ἔννοιαι καλοῦνται μόνον, ἐκεῖναι δὲ καὶ προλήψεις*) entnehmen können. Der einzige Einwand, der sich hiernach noch gegen die Identificirung des angebornen Wissens und der Prolepsis erheben liesse, wäre der dass beide ihrem Inhalte nach nicht übereinstimmten. Zum Inhalte des angebornen Wissens gehören nun nach Zeller die sittlichen Grundbegriffe, wie dies aus Tusc. III 1 (sunt enim ingeniis nostris semina innata virtutum; quae si adolescere liceret, ipsa nos ad beatam vitam natura perduceret) und legg. I 33 (atque hoc in omni disputatione sic intellegi volo, jus quod dicam natura esse, tantam autem esse corruptelam malae consuetudinis, ut ab ea tanquam igniculi exstinguan-

tur a natura dati exorianturque et confirmentur vitia contraria) erhellen soll. Aber auch die Prolepsis der Stoiker umfasste die Vorstellungen von dem was gut und was gerecht ist (Diog. L. VII 53: *φυσικῶς δὲ νοεῖται δίκαιόν τι καὶ ἀγαθόν,* vgl. dazu die Definition der Prolepsis 54: *ἔννοια φυσικὴ τῶν καθόλου*), und mit den Worten aus der Schrift von den Gesetzen (jus quod dicam natura esse) lässt sich insbesondere noch vergleichen Diog. VII 128: *φύσει τὸ δίκαιον εἶναι καὶ μὴ θέσει.* Weiter ist uns nach Cicero der Glaube an ein göttliches Wesen angeboren. Diess beweist Zeller, indem er sich auf de legg. I 24 und Tusc. I 30 und 36 beruft. Allerdings spricht an diesen Stellen Cicero selber, und das ist wohl der Grund weshalb Zeller sie gerade ausgewählt hat. Denn ganz dieselbe Ansicht äussert auch der Stoiker Balbus an der schon angeführten Stelle nat. deor. II 12 (vgl. auch 5: naturae judicia) und umschreibt damit wie schon bemerkt nur was die Griechen Prolepsis nannten. Nun gehört aber zu diesen angeborenen Wahrheiten nach Cicero auch die Fortdauer der Seele nach dem Tode, vgl. Tusc. I 30 u. 36, von den Stoikern dagegen wird meines Wissens nirgends überliefert dass sie sich zum Beweise einer solchen Fortdauer auf einen von Natur uns innewohnenden und deshalb bei allen Völkern wiederkehrenden Glauben daran berufen hätten. Sonach scheint doch zwischen der stoischen Prolepsis und Ciceros angeborenem Wissen ein Unterschied zu bestehen, indem dieses sich weiter erstreckte als jene. Indessen ist diess wohl nur ein Schein mit dem die mangelhafte Ueberlieferung uns täuschen möchte. Wie viel wissen wir denn überhaupt von der stoischen Lehre? In der Regel sind es doch nur die fertigen Dogmen, während unser Fragen nach den Gründen unbeantwortet bleibt. So wissen wir auch dass die Stoiker zwar an eine persönliche Fortdauer der Seele glaubten, worauf

sie aber diesen Glauben stützten erfahren wir nicht da die Gottverwandtschaft des menschlichen Geistes hierfür nicht ausreicht. Diese offenbare Lücke zu ergänzen bietet sich eben Ciceros Ansicht dar. Und in der That wer einmal wie die Stoiker den allgemeinen Glauben der Menschen an Götter zum Beweise ihrer Existenz benutzt hatte, für den lag es nahe genug auch die Unsterblichkeit aus der überall verbreiteten Ueberzeugung davon zu erschliessen. Ungesucht musste sich diese Analogie darbieten, wie sie denn auch Cicero an den beiden angeführten Stellen hervorgehoben hat. Auch dieses Hinderniss das sich unserem Versuche das angeborene Wissen Ciceros auf die stoische Prolepsis zurückzuführen entgegensetzen wollte, ist hiermit beseitigt. Und es ist diess eigentlich das letzte Hinderniss. Denn was Zeller ausserdem zur Bestätigung seiner Meinung beibringt, steht doch nur in einem losen Zusammenhang mit ihr. Um nämlich zu zeigen wie charakteristisch es für Cicero ist die Philosophie sowohl als die Sittlichkeit auf das unmittelbare Bewusstsein zu gründen, weist er zum Schluss noch darauf hin dass die Freiheit des Willens von Cicero einfach als innere Thatsache vorausgesetzt werde. Und allerdings thut diess Cicero de fato c. 14, welche Stelle Zeller angeführt hat: denn er billigt hier die gegen den stoischen Determinismus gerichtete Schlussfolgerung des Karneades, diese aber hat ihren Angelpunkt in dem Satze „est aliquid in nostra potestate". Für Ciceros eigenthümliche Ansicht charakteristisch ist aber diese Voraussetzung keineswegs. Vielmehr sehen wir aus der gleichen Schrift dass auch Chrysipp dieselbe vollkommen anerkannte, vgl. 18, 41: Chrysippus autem cum et necessitatem inprobaret et nihil vellet sine praepositis causis evenire, causarum genera distinguit, ut et necessitatem effugiat et retineat fatum. „causarum enim", inquit, aliae sunt perfectae et principales, aliae adjuvantes et pro-

ximae; quam ob rem cum dicimus omnia fato fieri causis antecedentibus, non hoc intellegi volumus, causis perfectis et principalibus, sed causis adjuvantibus et proximis." itaque illi rationi, quam paulo ante conclusi, sic occurrit, si omnia fato fiant, sequi illud quidem, ut omnia causis fiant antepositis, verum non principalibus causis et perfectis sed adjuvantibus et proximis. quae si ipsae non sunt in nostra potestate, non sequitur ut ne adpetitus quidem sit in nostra potestate: at hoc sequeretur, si omnia perfectis et principalibus causis fieri diceremus, ut, cum eae causae non essent in nostra potestate, ne ille quidem esset in nostra potestate. quam ob rem qui ita fatum introducunt, ut necessitatem adjungant, in eos valebit illa conclusio; qui autem causas antecedentis non dicent perfectas neque principalis, in eos nihil valebit. Nur deshalb, wie jeder sieht, giebt sich Chrysipp so viel Mühe mit der Unterscheidung verschiedener Arten von Ursachen, weil auch er von der Voraussetzung ausgeht dass gewisse Dinge in unserer Macht stehen (in nostra potestate sunt) und dass dazu insbesondere unsere Triebe und Willensregungen gehören. Wenn also auch Cicero derselben Meinung war, so sprach er damit keineswegs eine ihm eigenthümlich gehörende oder nur mit Philon gemeinsame Ansicht aus sondern befand sich in voller Uebereinstimmung mit Karneades sowohl als Chrysippos. — Das Gesagte genügt um das Dogma vom angeborenen Wissen in Zukunft von Darstellungen der philonischen und ciceronischen Lehre fern zu halten, wenigstens von solchen die nur das Eigenthümliche und für die genannten Männer Charakteristische herausheben wollen. Trotzdem scheint es mir am Platze noch gegen die Art und Weise Einspruch zu erheben, mit der Zeller in diesem Falle sich die Mittel des Beweises verschafft hat. Um Ciceros eigenthümliche Ansicht festzustellen beruft

er sich zum Theil auf solche Stellen, in denen wie in den aus den Tusculanen und der Schrift über die Gesetze genommenen Cicero im eigenen Namen spricht. Auch aus diesen Stellen ergab sich indessen nur so viel, was Cicero damals, als er die betreffende Schrift verfasste, für seine Ueberzeugung angesehen wissen wollte; dass es originale Gedanken oder diejenigen Philons waren, liess sich doch erst dann behaupten wenn einigermaassen festgestellt war aus welcher griechischen Quelle die betreffende Darstellung geflossen ist und bis zu welchem Grade sie von ihr abhängt. Denn wenn sich etwa alles Uebrige als stoisch erweisen sollte, so ist es doch sehr unwahrscheinlich dass mitten darin vereinzelte Orginalgedanken Ciceros oder Philons ausgesprochen werden wenn dieselben nicht ausdrücklich als solche bezeichnet sind. Doch will ich hierauf nicht so viel Gewicht legen. Aber wie kann Zeller zur Erkenntniss von Ciceros und Philons eigenthümlicher Lehre das fünfte Buch der Schrift de finibus benutzen, wie er doch S. 659, 4 thut? Denn hier ist es nicht Cicero der spricht sondern Piso, mit dem jener sich durchaus nicht einverstanden zeigt (75 ff.), und ausserdem ist notorisch die ganze Darstellung von Antiochos entnommen.

Ausführliches Inhaltsverzeichniss zu allen drei Bänden.

Zum I. Band.

De Natura Deorum.

Zum II. Band.

Der Stifter der Schule schliesst sich an die Kyniker an und übernimmt von diesen den ὀρθὸς λόγος als Kriterion — 23; geht insbesondere auf Antisthenes zurück — 33; weicht aber im Einzelnen schon in der *Πολιτεία* von ihm ab — 38; die heraklitisirende Naturphilosophie ist mit dem Kynismus durch den λόγος vermittelt — 40; Schrift über den λόγος — 42; allgemeine Charakteristik seiner Philosophie — 43.

Abfall unter seinen Schülern, Ariston, Herillos — 58; Persaios sein treuester Schüler, die dissentirenden Stoiker vereinigen sich in der Verehrung für Sokrates — 84.

Kleanthes führt Zenons Lehre in ihrem ganzen Umfange fort — 86; seine Beschäftigung mit Dialektik und Rhetorik — 88; mit der Ethik in der er nicht als Kyniker erscheint, seine Schätzung der Lust — 96, Lehre von den Tugenden wonach die ἐγκράτεια an die Stelle der φρόνησις tritt — 104, seine Beurtheilung des paränetischen Theils — 105; eigenthümliche Auffassung des höchsten Gutes die ihn ebenso wohl von Zenon wie von Chrysipp unterscheidet — 115 und ihn als Herakliteer charakterisirt — 118; das letztere bestätigt durch seine Lehre vom Ursprung der Tugend — 119, von der Gestalt der Gestirne — 122, von der Ernährung der Sonne — 124, vom Entstehen und Vergehen der Welt das er anders nicht nur als Chrysipp sondern auch als Zenon und die späteren Stoiker erklärt — 133, von den Elementen — 134, vom Sitz des Göttlichen in der Welt — 135, vom Ursprung des vernünftigen Seelentheils der von aussen in den menschlichen Leib eintreten soll — 158, vom τόνος — 160, vom Wesen und Ursprung unserer Vorstellungen — 169, in Heraklits Sinne ist endlich auch die Antwort welche Kleanthes auf die von verschiedenen Stoikern verschieden beantwortete Frage nach den Theilen der Philosophie gab — 179; zusammenfassende Charakteristik des Kleanthes — 182.

Chrysipps Verdienst um Dialektik und Erkenntnisstheorie — 183, die καταληπτικὴ φαντασία — 188, durch das Hinzutreten der συγκατάθεσις entsteht aus ihr die κατάληψις, aus der ἀκατάληπτος φ. die δόξα — 195, die Ueberlieferung dass die älteren Stoiker im ὀρθὸς λόγος das Kriterion sahen und die Vermuthung dass erst Chrysipp die πρόληψις eingeführt hat wird hierdurch aufs Neue bestätigt — 196, der Inhalt des ὀρθὸς λόγος und der προλήψεις ist verwandter

teles 277, Epikureer und Skeptiker — 279, Chrysipp zieht der Wirklichkeit des Weisen engere Grenzen — 281, Spätere wie Poseidonios leugnen sie ganz — 293, dass hierauf die veränderten Zeiten einwirkten zeigt Epiktets Verhalten zu der Frage — 298; bestätigt wird letzteres noch durch die Aufnahme die dieses Ideal bei den Römern fand — 308. — Die Auffassung des Weisen-Ideals war von Einfluss auf die Entwicklung der stoischen Moral, welche so lange jenes Ideal als realisirbar galt einfach blieb, dann aber in zwei Arten zerfiel deren eine nur für den Weisen, die andere für die Nichtweisen galt — 311, diess wird nachgewiesen an den Vorschriften über die Liebe — 314, über die Wohlthaten — 315, darin dass von der Selbstgenügsamkeit der Tugend für die Nicht-Weisen etwas nachgelassen wird — 317, dass bei Seneca zwei Arten von Wohlthaten, des *καλόν*, von weisen und guten Menschen unterschieden werden — 319; Aehnlichkeit dieser Auffassung der Moral mit der Lehre Herills — 320; dieselbe Auffassung kehrt aber auch bei Cicero wieder — 325, Zurückführung derselben auf Posidon — 327; dieselbe ist auch bei Panaitios vorauszusetzen — 330. — Von dem so gewonnenen Standpunkt aus wird abermals die Nachricht über Posidons und Panaitios' Güterlehre gerechtfertigt — 331.

Derselben Rechtfertigung dient auch die Parallele die sobald jene Nachricht als wahr angesehen wird sich zwischen Posidons Güterlehre und seiner Psychologie ergiebt — 335.

Bestätigt wird dieselbe ferner durch die Uebereinstimmung mit Platon bei dem die gleiche Grundanschauung einer doppelten Moral sich nach verschiedenen Richtungen zu verfolgen lässt — 348, wobei noch besonders seine Schätzung der Tapferkeit in Betracht kommt — 350.

Endlich spricht zu Gunsten jener Nachricht noch ein anderer Grund aus dem es nicht unwahrscheinlich wird dass Panaitios und Poseidonios es vermieden sich des Wortes *προηγμένον* zu bedienen — 351; dass eine Terminologie in die griechische Philosophie zuerst von Aristoteles eingeführt und sodann von den Stoikern weiter ausgebildet worden ist, hängt damit zusammen dass die Mehrzahl der Stoiker ebenso wie Aristoteles nicht rein griechischen Ursprungs waren — 353, es ist daher wohl kein Zufall dass die Beiden, die sich unter ihnen auch durch die sprachliche Darstellung auszeichneten, Kleanthes und Panaitios in jener Hinsicht eine Ausnahme machten — 354; Panaitios' Abneigung gegen jede Art von kynischer Rücksichtslosigkeit, auch gegen die welche um Reinheit und Schön-

heit des Ausdrucks sich nicht bekümmert — 357; das Vorbild philosophischer Darstellung fand er bei den Sokratikern — 360, was ihn zu den Werken derselben zog war nicht so sehr ihr Inhalt als ihre Form, Kritik die er an den sokratischen Dialogen übte — 362, sein Maassstab hierbei der sokratische Charakter — 364, zu den Zügen desselben gehört geistreicher Scherz und Humor, insbesondere die Ironie — 369; der Sokratismus des Panaitios erscheint als eine Art Atticismus wodurch sich seine Bewunderung der altattischen Komödie erklärt so wie der Umstand dass seine Studien einen ähnlichen Gang nahmen wie diejenigen der Atticisten unter den Rhetoren — 377, am höchsten unter den Sokratikern stellte er Platon — 377; von diesem Standpunkt aus konnte Panaitios gegen den sprachlichen Ausdruck nicht so gleichgiltig sein wie die älteren Stoiker — 381; wenn spätere Atticisten unter den Philosophen an Ausdrücken wie *καταληπτὸν* Anstoss nahmen, so dürfen wir dasselbe auch für Panaitios voraussetzen — 382, diess wird bestätigt namentlich durch den für Posidon nachweisbaren Gebrauch von *σοφὸς καλὸν αἱρετὸν ὀρέγεσθαι ἐπιθυμεῖν* — 387, ferner durch die noch für Panaitios nachweisbare Auffassung des *ἔρως* — 403, endlich durch die weitere Bedeutung die an Stelle der enger begrenzten Zenons die späteren Stoiker dem *καθῆκον* zurückgaben — 418; hieraus ist zu entnehmen dass sie auch das *προηγμένον* verwarfen, womit übereinstimmt dass sowohl Epiktet als Posidon dieses Wort vermieden zu haben und der letztere statt dessen *εὔχρηστον* gebraucht zu haben scheint — 425; anderwärts kann er dafür auch *ἀγαθὸν* gesetzt haben um so eher als noch andere Spuren vorhanden sind die auf einen laxeren Gebrauch dieses Wortes bei den späteren Stoikern hindeuten — 430.

Dasselbe Bestreben das Schroffe der altstoischen Moral zu mildern kommt auch in Panaitios' Auffassung des höchsten Gutes zum Vorschein, die sich wesentlich von derjenigen anderer Stoiker unterscheidet — 437; ebenso in seiner Schätzung der Lust, die er als Gegenstand eines ursprünglichen Naturtriebs anerkennt — 446, worin Poseidonios mit ihm übereinstimmt — 447, Ciceros Schrift de officiis widerspricht diesem Resultate nicht — 450, bestätigt wird dasselbe durch eine Stelle des Gellius der zu Folge Panaitios die *ἀπάθεια* nicht bloss im kynischen sondern auch im gewöhnlichen stoischen Sinne verwarf — 466.

Der Einwand den man gegen die Behauptung dass die von Panaitios gegebene Definition des höchsten Gutes diesem Stoiker eigen-

thümlich ist auf Grund einer Stelle des Stobaios erheben könnte wird dadurch entkräftet dass dieselbe einem Abschnitt angehört der einen späteren Stoiker zum Verfasser hat: der Umfang dieses Abschnittes wird festgestellt — 477; Ansichten des Kleanthes, Chrysipp und Hekaton über die Scheidung der Tugenden in Erkenntnisse und Fertigkeiten — 485, von diesen stimmt nur Hekaton mit Stobaios überein — 492; obgleich an Stobaios auch Diogenes Laertius erinnert so muss die Quelle beider Darstellungen doch eine verschiedene sein — 495; so gut wie Hekaton scheinen aber auch Panaitios und Posidon als Quelle gelten zu können — 497, denn beide unterschieden ebenfalls eine theoretische und eine praktische Tugend — 503, trotzdem kann Posidon jene Quelle nicht gewesen sein — 504, dagegen lassen sich Panaitios' Ansprüche noch weiter bestätigen — 510, müssen jedoch ebenfalls aufgegeben werden — 514; sodass nur Hekaton übrig bleibt — 514.

Die hierdurch dem Panaitios vindicirte Definition des höchsten Guts bezeichnet eine besondere Stufe in der nach einem bestimmten Gesetz verlaufenden Entwicklung der stoischen Ethik — 516; eine weitere ist durch diejenige Posidons repräsentirt — 517, dessen Ansicht von der Chrysipps ebenso abweicht wie seine Tugendlehre von der dieses Stoikers — 531, und ausserdem auf eine Verschiedenheit der Erkenntnisstheorie hinweist — 534; durch diese Definition ist Posidon der Vater des späteren Stoicismus geworden — 535.

Eine Umbildung der Lehren ohne dass wir im Stande wären sie an die Namen bestimmter Urheber zu knüpfen lässt sich ferner an der verschiedenen Art beobachten mit der in verschiedenen Abschnitten des Stobaios das Verhältniss zwischen *αἱρετὸν* und *αἱρετέον* gefasst wird — 542, zur Bestätigung dient die Vergleichung eines Briefes von Seneca — 547, dieselbe führt noch weiter zu der wahrscheinlichen Vermuthung dass der von früheren Stoikern gesetzte Unterschied zwischen jenen beiden Begriffen in späterer Zeit wieder aufgehoben wurde — 550; verwandt ist die Unterscheidung zwischen *εὐδαιμονία* und *εὐδαιμονεῖν* die wiederum mit der von *τέλος* und *σκοπὸς* zusammenhängt — 554, welche letztere auf Panaitios zurückgeht — 557; dass die Stoiker Inhalt und Umfang der *ἀδιάφορα* verschieden bestimmten, lehrt der von diesen handelnde Abschnitt des Stobaios — 562 dessen letzter (wohl von Hekaton abzuleitender) Theil ausserdem zeigt wie jüngere Mitglieder der Schule bestrebt waren die unter sich abweichenden Ansichten früherer auszugleichen und zusammenzufassen — 566.

Verschiedene Ansichten über die Quelle desselben — 567; dass nicht mehrere Schriften sondern nur eine die Quelle ist — 575; diese Schrift war eine über das höchste Gut — 580; die gegen die Annahme einer einzigen Quelle streitenden Gründe werden beseitigt — 582; diese Quelle kann weder eine Schrift Chrysipps — 585, noch des Diogenes oder Antipater — 586, auch nicht des Panaitios — 588 und Posidon sein — 591; dagegen macht wahrscheinlich dass es eine Schrift Hekatons war die Ansicht über die Leidenschaft — 592, die Lust — 596, den Ruhm — 604, die Methode — 604, die Gegenüberstellung von Diogenes und Antipater — 605, die Vorliebe für Diogenes — 607, für Chrysipp — 610, die Modification der Lehre Chrysipps über das höchste Gut — 612, die Eintheilung der Tugenden in dialektische ethische und physische — 619.

Dasselbe ist die Kritik einer stoischen Darstellung, aber nicht eine Kritik der stoischen Darstellung des dritten Buches, welche letztere vielmehr auf einer späteren Entwickelungsstufe des Stoicismus steht als die Kritik voraussetzt — 628; das griechische Original der Kritik bezog sich ausser auf die Ethik wahrscheinlich auch auf Dialektik und Naturphilosophie — 628; dasselbe war eine Schrift des Antiochos von Askalon — 629; doch ist es nöthig für einen Abschnitt noch eine andere Quelle, die Schrift eines skeptischen Akademikers. anzunehmen — 630.

Die Quelle dieses Buches ist weder bei Chrysipp — 631 noch bei Panaitios oder Posidon zu suchen — 632; andererseits kann aber Cicero den Inhalt nicht selbständig ausgearbeitet haben — 637; ein Stoiker kann seine Quelle nicht gewesen sein — 638; die dann zunächst liegende Vermuthung, dass es eine Schrift des Antiochos war, wird durch den philosophischen Standpunkt, den Cicero in diesem Buche einnimmt, bestätigt — 656; und zwar war es wahrscheinlich dieselbe Schrift, die dem vierten und fünften Buche zu Grunde liegt, und der Titel derselben *περὶ τελῶν* — 663; übrigens scheint auch der Titel „de finibus" auf die Benutzung einer akademischen Schrift hinzudeuten — 668.

Zum III. Band.

Schon in den Anfängen des Pyrrhonismus treten unter seinen Bekennern Verschiedenheiten hervor, die sich aber nicht über das Aeussere erstrecken — 40, denn der angebliche Dogmatiker Numenios beruht auf einem Irrthum — 45; dagegen tritt im Gegensatz zu Späteren uns bei Timon noch ein Rest von Dogmatismus entgegen, da derselbe wenigstens eine Wahrheit anerkannte — 49, und diese zum Maassstab der unser Handeln bestimmenden Vorstellungen machte — 50, die Mittheilung dieser Vorstellungen bildete den Inhalt der *Ἰνδαλμοί* — 60; Timon hierdurch nicht mit sich selber in Widerspruch — 62; nicht in der Anwendung jenes Maassstabes, wohl aber in der Auffassung unterschied er sich von den späteren Pyrrhoneern — 64; berührt sich mit Arkesilaos — 64.

Ainesidemos ist charakterisirt besonders durch die Verbindung die er zwischen der Pyrrhonischen Skepsis und der Lehre Heraklits herzustellen suchte — 65; diese Verbindung ist mit Unrecht von Neueren geleugnet worden — 68; Citirweise *καθ' Ἡράκλειτον* bei Sextos Empeirikos — 70; Sextos' Bericht über Heraklit stammt nicht von Ainesidem — 73, sondern von einem Dogmatiker — 79; unter wahren Vorstellungen verstand Ainesidem die bei Allen geltenden — 83; Verhältniss des Sextos Empeirikos zu seinen Quellen — 86; in Widerspruch mit dem strengen Pyrrhonismus redet Ainesidem von einem *τέλος* — 90; die Verbindung von Heraklitismus und Pyrrhonismus bei Ainesidem ist nicht successiv als eine Folge verschiedener Stufen in der Entwickelung des Philosophen zu erklären — 93; die scheinbar dogmatischen Aeusserungen sollen nur allgemein geltende Phainomena aussprechen — 96; das Vorhandensein solcher wurde von den Skeptikern anerkannt und auf sie nicht nur das Wahre sondern auch das Gute zurückgeführt — 101; da auch Heraklit nach Ainesidems Auffassung seine Ansichten für allgemein geltende Vorstellungen ausgab, so konnte Ainesidem sich für berechtigt halten sie als Phainomena zu vertreten — 105; die Citirweise *καθ' Ἡράκλειτον* erhält so eine eigenthümliche Bedeutung — 107; in ähnlicher Weise suchte Ainesidem den Pyrrhonismus auch mit der Lehre der Kyrenaiker auszugleichen — 110; Verhältniss zwischen Ainesidems und Timons Skepticismus — 111.

Die Eigenthümlichkeiten der späteren Pyrrhoneer gegenüber Ainesidem treten auch in der Aufstellung und Anordnung der Tropen hervor — 112; solche Tropen hatte schon Pyrrhon aufgestellt,

Lakydes hält an den Ansichten seines Lehrers Arkesilaos fest — 162.

Ueber **Karneades** liegen zwei verschiedene Berichte vor — 162, von denen der des Kleitomachos ihn als einen Vertreter des strengeren, der des Metrodoros als einen des milderen Skepticismus erscheinen lässt — 170; die Wahrscheinlichkeit spricht für den Bericht Metrodors — 179; auf jeden Fall hat Karneades durch die Einführung des *πιϑανὸν* den ersten Schritt auf der Bahn des Dogmatismus gethan — 180; dagegen ist er in der Behandlung der Frage nach dem höchsten Gut nicht in dem Grade Dogmatiker gewesen als man angenommen hat — 190.

Unter den Schülern des Karneades stehen sich die welche sich an Kleitomachos und die welche sich an Metrodor anschlossen gegenüber — 195, zu den letzteren gehört **Philon** dessen philosophische Eigenthümlichkeit am Meisten in der Auffassung des *καταληπτὸν* hervortritt — 200, diese Beurtheilung Philons wird gegen Hermann — 205, und gegen Zeller vertheidigt — 214; die angebliche dogmatische Geheimlehre Philons erweist sich als ein Irrthum — 219, der sich daher erklärt dass Philon es vermied die wahrscheinlichen Ergebnisse seiner Forschung geradezu auszusprechen — 229; zur Characteristik Philons dient ausserdem die richtige Beziehung der bei Photios erhaltenen Polemik **Ainesidems**, indem sie auf eine stoisirende Richtung hindeutet — 237, bestätigt wird dieselbe durch die ebenfalls stoisirende Richtung der späteren Platoniker, insbesondere des **Areios Didymos** und **Eudoros**, da diese nicht an Antiochos sondern an Philon sich anschlossen — 250.

Derselbe bildet in der Hauptsache ein wohl disponirtes Ganzes — 254; Anstoss geben nur die eingeschalteten Erwiderungen der Skeptiker — 262; dadurch wird wahrscheinlich dass das zu Grunde liegende Original ein Dialog war — 264, und weiter dass der Sosos des Antiochos dialogische Form hatte — 268; über den Gang dieses Dialogs — 269; den Titel — 275.

Antiochos verleugnete auch als Dogmatiker nicht den ehemaligen Anhänger des Karneades und blieb in gewisser Hinsicht immer Skeptiker — 279.

Die Ansichten Anderer über die Quellen werden zurückgewie-

Verzeichniss der behandelten Stellen antiker Schriftsteller.

[1]) A. a. O. ist 152 in 153 zu corrigiren.

Namen- und Sachregister.

F.

G.

H.

R.

S.

T.

Druck von Pöschel & Trepte in Leipzig.